Title - TEHGEEQUL JAZA IL UKHRAVIYYI ALA MANHABIN NIZAMID DUNYAVIYYI

Creator - BISHOP JOSEPH BUTLER; MUTARJUMA H.R. WILLIAMS.

Publisher - Matba Mufeed Aam. (Agra).

Date - 1873

Pages - 192

Subjects - Tasawwuf.

اوّل الحکمۃ خشیۃ اللہ

جو ایمان لاتا ہے کہ کتب الہامیہ اوسکی طرف سے ہین جو
ضابطۂ عالم کا بانی ہے اوسکو انمین اوسی قسم کی مشکلات
کا متوقع ہونا چاہیے جو ضابطۂ عالم مین پائی جاتی ہین

تحقیق الجزاء الاخروی
علی منہج النظام الدنیوی

دین کی تشبیہہ ساتھہ سلسلہ و نظام ضابطۂ عالم کے
جسکو کسی اہل کتاب نے انگریزی سے ترجمہ کیا

سنہ ۱۸۷۲ ع

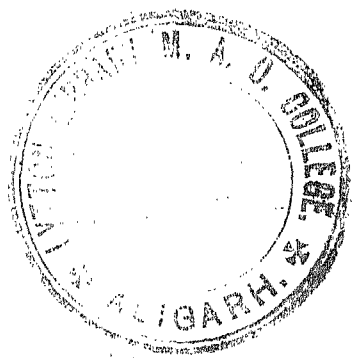
مطبع مفید عام آگرہ مین چھپا

فہرست مضامین

مطالب	صفحہ
التماس - ازجانب مترجم	۳
شبیہہ مصنف - یعنی بشپ جوزف بٹلر صاحب	✣
تذکرہ مصنف - بشپ جوزف بٹلر صاحب ..	۵
دیباچہ - ازجانب مترجم	۱۱
باب اول - حیات آیندہ کے بیان مین"	۱
باب دوم - بیان سلطنت الہی کا بوسیلہ جزاوسزا کے خصوصًا بوسیلہ سزا کے	۲۸
باب سوم - حق تعالےٰ کی سلطنت اخلاقی کے بیان مین	۴۶
باب چہارم - حالت آزمایش کے بیان مین جو امتحان و مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے	۸۴
باب پنجم - بیچ بیان حالت آزمایش کے جسکا مدعا اخلاق کی تہذیب اور ترقی ہے	۹۸

مطالب	صفحہ

باب ششم – مسئلہ جبر کے بیان مین کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے	۱۳۸
باب ہفتم – حق تعالےٰ کی سلطنت کے بیان مین باین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم مین نہین آتا	۱۶۲
خاتمہ – خلاصہ مضامین ابواب	۱۸۰

التماس

امید ناظرین کتاب ہذا علی الخصوص اون اہل علم سے جو انگریزی وفارسی دونون مین مہارت رکھتے ہین یہہ ہے کہ اگر کسی لفظ یا عبارت کو غلط پاوین یا اوس سے افضل ونکے ذہن مین گذرے تو براہ نوازش اصلاح مین دریغ نکرین اور اوس افضل سے مترجم کو مطلع فرماوین کہ طبع آیندہ مین اوس نقص کا ازالہ کردیا جاوے اور یہہ گذارش اس قبیل سے نہین ہے جیسا کہ مصنفین عادۃً لکھدیا کرتے ہین بلکہ بکمال صدق نیت وطیب خاطر عرض کیا جاتا ہے کیونکہ مترجم کو یہہ دعوی ہرگز نہین کہ اس ترجمہ مین کسیطرح کا نقص نہین بلکہ اس بات کا اعتراف ہے کہ باوجود کوشش بلیغ ومحنت شاقہ کے بعض بعض مقام جیسا کہ چاہیے ادا نہین ہوے پس درصورت اصلاح کے مترجم مصلحین کا ازبس ممنون احسان ہوگا فقط

تذکرہ بشپ جوزف بٹلر صاحب

بشپ جوزف بٹلر صاحب جو مصنف نسخہ معتبرہ مشہورہ سمّی بہ تشبیہ کے
ہین انگلستان کے ضلع برکشایر کے شہر وانٹیج مین اٹھارھوین مئی
سنہ ۱۶۹۲ع کو پیدا ہوے اور اپنے سب بھائی بہنون سے عمر مین
چھوٹے تھے اور اونکے والد ٹامس بٹلر صاحب ایک معزز دوکاندار
شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو ذکی اور لایق پایا ارادہ کیا کہ اسکو
ایسی تعلیم کیا چاہیے کہ خادم دین ہونے کی لیاقت حاصل کرے
اسواسطے ایک فاضل نامی پادری بارٹن صاحب کے مدرسہ مین
داخل کیا چنانچہ اس مقام مین اونکی صرف ونحو بخوبی درست ہوئی
اور بعد ازان ایک مشہور عالم جونس صاحب کے سپرد کیا جنکے اکثر شاگرد
جلیل القدر عہدون پر معزز و ممتاز ہوے اس فاضل جلیل کی خدمت
مین صاحب ممدوح نے کمال ترقی پائی اور ابتدا ہی سے طبیعت
اونکی دینیات اور الہیات کی طرف از بس مائل تھی ظہور اس علم کا
اون خطوط کے مضامین سے جو فیما بین صاحب ممدوح اور

ڈاکٹر کلارک صاحب کے درباب بحث ذات وصفات الہی کے
مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہہ مکاتبت چند روز تک معرفت کرجیہ
کے جاری رہی کیونکہ صاحب ممدوح کو اپنا نام افشا کرنا منظور نہ تھا
لیکن جس وقت نام کاتب ڈاکٹر کلارک صاحب پر ظاہر ہو گیا فی الفور
صاحب ممدوح کو اپنے زمرہ احباب مین منسلک کیا اور مورد کمال
عنایت والتفات کا فرمایا اس لیئے کہ ممدوح کی ذکاوت اور
صداقت اور حلم اور خوش فہمی نے جو فحاوی خطوط سے مترشح تھی
کلارک صاحب کے دل پر کمال اثر کیا تھا ؛

بعد چند روز اس مراسلت کے صاحب ممدوح
کلیسا انگلشیہ کا طریقہ اختیار کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ ممدوح
کے والد طریقہ دیگر سے تھے ممدوح کو اس ارادہ سے باز رکھنے کی
کوشش کی مگر جب دیکھا کہ وے اپنے ارادہ پر مستقل ہین تو راضی ہوئے
بعدہٗ صاحب ممدوح اکسفرڈ یونیورسٹی کے ایک مدرسہ مین ۱۷ مارچ سنہ [illegible]
کو فائز ہوئے اس مقام مین اونکے اور ڈاکٹر ٹالبٹ صاحب
کے بیٹے ایڈورڈ ٹالبٹ کے درمیان مین کمال رابطۂ محبت و
اتحاد نے وثوق پایا اور ڈاکٹر کلارک اور اپنے دوست کے والد
کے ذریعہ سے دار السلطنت لندن مین ایک معزز خدمت پر مطلع

واعظ ممتاز ہوئے اسوقت صاحب ممدوح کی عمر چھبیس برس
کی تھی اور پادری ہوئے بہت دن نہوئے تھے کہ اس عرصہ مین
ایڈورڈ ٹالبٹ صاحب نے وفات پائی اور وقت رحلت کے
اپنے محب دلی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی اور اونھون نے
صاحب ممدوح کو عرصۂ قلیل مین دو معزز خدمتون پر سرفراز کیا
اس زمانہ مین صاحب ممدوح نے نسخہ تشبیہ کی بنیاد ڈالی اور
بقدر فرصت اوسپر توجہ کی اور اسی عرصہ مین صاحب ممدوح
نے خدمت وعظ سے دست بردار ہوکر منجملہ مواعظ اپنے چند رسالہ
وعظ طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ باقیماندہ کے رسالے
نسخہ تشبیہ مین داخل کیے ؁

نسخہ تشبیہ جو انگریزون کی کتب دینیہ مین

دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ کا ایک نادر مجموعہ ہے ۱۴۳۶ع مین
اول طبع ہوا اگرچہ توجہ صاحب تصنیف کی ایک مدت سے اوسکے
مضامین پر مصروف تھی لیکن اوس زمانہ کے حالات نے اونھین
زیادہ تر برانگیختہ کیا اون دنون مین نسبت معاملات دینی کے
ایک عجیب طرح کی تاریکی لوگون کے دلون پر چھا رہی تھی اور علمائے
دین از روے علم وعمل کے ہر روز تنزل پذیر تھے اسطرح کی جہالت

و بے دینی نے رواج پایا تھا کہ اکثر لوگون کے کردار و گفتار سے
ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے فرائض کی تضحیک کرنا عین
تمغۂ دانش و فراست ہے علاوہ بران اسی زمانہ مین چند اشخاص
قوی دست ملحد و دہریہ پیدا ہوئے اور دین منزّل پر ہر طرف سے
گویا چڑھائی کی کسی نے کتب الہامیہ کے معجزات کا رد لکھا کسی
نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیا کا ابطال لکھا غرضکہ
دین منزّل کی ہر تعلیم کے درپئے ازالہ ہوئے لاجرم ان بے دینون
کے مقابلہ پر چند دیندار فاضل مستعد ہوئے اور طرفین سے
بہت کتابین لکھی گئین جنہین سے نسخۂ تشبیہہ نہایت مشہور و
معروف ہے ہرچند کہ اوسمین ان ملحدون کے اعتراضات کا
جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثہ سے مطلقاً مبرا ہے اور شروع
سے آخر تک اوسمین خاص طریقۂ فلسفہ مرعی رکھا ہے۔ یہہ کتاب
مصنف کے حین حیات مین چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروعات
مین بعض بعض مقامون پر اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آجتک
جواب نہین ہوا ؛

بشپ ممدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس
طرح پر ہے کہ ۱۷۳۳ء مین سکر صاحب کی سفارش سے امیر الامرا

لارڈ ٹالبٹ صاحب نے اونکو اپنے خاندان کا پادری مقرر
فرمایا اور تین سال کے بعد ایک عہدہ معزز عطا کیا صاحب ممدوح
کی اونکے دوست سکر صاحب ہی کے ذریعہ سے ملکہ معظمہ کارولین
تک کہ زوجہ شاہ جارج دوم کی تھین رسائی ہوئی یہہ بادشاہزادی
بڑی فاضلہ اور بیدار مغز تھی اور اوسکو علم فلسفہ کی طرف از بس توجہ
تھی اونکے حسب الحکم صاحب ممدوح شام کے سات بجے سے نو
بجے تک خدمت مین حاضر رہتے اور اونکو اپنے کلام معجز بیان سے
مسرور و مستفید کرتے کتاب تشبیہہ کو طبع ہوے ایک سال کا
عرصہ ہوا تھا کہ ملکہ ممدوحہ نے انتقال کیا اور وقت مرگ صاحب
ممدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش کی ۱۷۳۸ء مین بادشاہ
نے صاحب ممدوح کو بشپ کے عہدہ پر ممتاز کیا اور انجام کار
اپنی خدمت خاص مین معزز فرمایا ۱۷۵۰ء مین ڈرہم[۱] کے اسقف[۲]
نے وفات پائی اور صاحب ممدوح اونکے عہدہ پر معین ہوے
قریب عرصہ دو سال تک اس خدمت کو کمال جانفشانی اور دلدہی
سے انجام دیا اور ۱۶ تاریخ جون ۱۷۵۲ء کو شہر باتھ مین اس
جہان فانی سے رحلت فرمائی اوسوقت اونکی عمر ساٹھ برس کی
تھی اور برسٹل کے گرجے کلان مین مدفون ہوے فقط

[۱] نام صدر پادری انگلستان ۱۲
[۲] یعنی پادری کلان ۱۲

دیباچہ

حمد بیحد و ثنا بیعد اوس ذات پاک کو سزاوار ہے کہ جسنے کسی مخلوق کو از کرۂ خاک تا افلاک و از فرش زمین تا عرش بریں عبث نہین بنایا بلکہ ہر ذرہ آفتاب حکم و مصالح ہے و ہر قطرہ دریاے ناپیداکنار فوائد و منافع اگر گل خندان ہے تو دفتر حقایق بے پایان ہے اور اگر غنچہ سربستہ ہے تو گنجینۂ دقایق پنہان

شعر برگ درختان سبز در نظرِ ہوشیار* ہر ورق دفترِ معرفت کردگار*

اس کتاب پیدایش سے ہر دانا بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخۂ آفرینش سے ہر عاقل بحسب اپنی دانش و بینش کے منتفع ہوتا ہے چنانچہ نسخہ جو قدوۃ الفضلا زبدۃ العلما دانائے رموز حکمت واقف سرایر درایت محقق حقایق علوم مدقق دقایق معلوم و مفہوم جناب بشپ جوزف بٹلر صاحب مرحوم نے دین فطری کے بیان مین تصنیف فرمایا ہے وہ بھی ایک رایجہ ہے اسی

گلستان کا اور ایک ریحان ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اوسکے
حصہ اول کا مضمون عام عقائد دین منزلہ کے ساتھہ خصوصیت رکھتا ہے
اور مانند خورشید کے جمیع ادیان و ملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر قبیلت غاندیش
اوس سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اسلیئے اس ناچیز کے ذہن مین آیا کہ اگر
اسکا ترجمہ سلیس اردو مین ہو جاوے تو نفع عظیم اور فائدہ عمیم متصور ہے لیکن کم مائگی
راقم اور علو مضامین و دقت عبارت کتاب مانع تھی آخر الامر خداوند تعالے
کے فضل مطلق پر توکل کر کے مینے اسکو شروع کیا اور حتی الامکان ترجمہ
لفظی کیا گیا ہے اور بعض مقام پر حاصل مطلب پر اکتفا کیا گیا امید ناظرین
سے یہہ ہے کہ اگر کسی مقام پر خطا و نسیان پاوین تو براہ کرم اصلاح
فرماوین۔ واضح ہو کہ اس نسخہ کے حصہ اول مین دین فطری سے بحث ہے
یعنی اون حقیقتون سے جو مخلوقات اور حق تعالے کی پروردگاری سے حاصل
ہوتی ہین لہذا ایسے الفاظ مستعمل ہوئے ہین جو اسطرح کے مکاشفہ نا کامل
کے مناسب حال ہین ۵

نوشتم مقالات دانا دلان ۔ سخن یادگار است اندر جہان
اگر بہرہ گیرند گویند دعا ۔ ہمین است زین ترجمہ مدعا

حصہ اول

دین فطری کے بیان مین

باب اول

حیات آیندہ کے بیان مین

بعضون نے درباب استحاد تشخص یعنی فاعل ذی حیات کے
زمانہ حال اور مستقبل یا دو مترادف وقتون مین وہی نفس واحد قائم رہنے
کی نسبت عجیب وغریب استحالات اوٹھائے ہین — جن صاحبون کو
اونکے ملاحظہ کا اشتیاق ہووے اوس بحث کو اس نسخہ کے انجام مین
جو پہلا رسالہ ہے مطالعہ فرماوین — مگر بلالحاظ مباحث مذکورہ اس
مقام پر ہمکو دریافت کرنا چاہیے کہ تشبیہہ ضابطۂ عالم اور اون تبدیلات
سے جو ہمپر واقع ہوئین — اور نیز اونسے جنکا بدون ہلاک ہوئے
واقع ہونا ہم ممکن سمجھتے ہین درباب موت کی تاثیر یا عدم تاثیر کے
ہماری نسبت کیا اشارہ ہوتا ہے — اور یہہ کہ آیا اونسے اس تبدل
کے بعد ہمارا زندہ رہنا اور ایک حالت حیات آیندہ مین بادراک زندگی
بسر کرنا غالبًا پایا جاتا ہے یا نہین *

ہمارے اس دنیا مین بچپن کی حالت بیکسی اور خامی
مین پیدا ہونے اور بعد ازان سن بلوغ کو پہونچنے سے معلوم ہوتا ہے
کہ ہمارے بنی نوع مین از روے ضابطہ عالم کے یہہ ایک قاعدہ عام ہے
کہ وہی مخلوق اور وہی اشخاص بحکم مراتب زیست اور ادراک کے مختلف
حالاتِ حیات مین زندہ رہین اور ایک حالت کے فعل اور راحت اور
رنج معین کی لیاقتین نسبت دوسری کے ازبس متفرق ہون — مخلوقات
دیگر کے لیے بھی — زیادہ نہین[سلہ] تو بہرحال پیدایش اور بلوغ کی لیاقتون اور حالات
زیست کے فرق کی نسبت — یہی قاعدہ صادق آتا ہے — مثلاً کیڑون کا پردار ہونا
اور اس تبدل کے باعث نقل مکان کی طاقت بہت زیادہ ہو جانی —
بیضہ کا چھلکا توڑ کر پرندون اور پتنگون کا اپنی جاے سکونت سے باہر
آنا اور اس وسیلہ سے ایک عالم جدید مین جو ہر طرح سے اونکی زیست کے
لایق ہے داخل ہو کر بطرز نو زندگی کرنا — یہہ ضابطہ عالم کے اس قاعدہ عام
کی مثالین ہین — اسی صورت سے کل متفرق اور نادر انقلابات جاندار
پر لحاظ کرنا لازم ہے — مگر حالات حیات جنمین ہم خود زمانہ گذشتہ یعنی
رحم مادر اور ایام طفولیت مین زندہ رہ چکے ہین ہمارے سن تمیز کی
حالت موجودہ کی نسبت اسقدر مختلف ہین جسقدر دو حالات یا مراتب
زیست مین تخالف تصور کرنا ممکن ہے — لہذا یہہ کہ بعد ہم ایک حالت

[سلہ] اس عبارت سے مستنبط ہوتا ہے کہ سواے پیدایش و بلوغ کے اور بھی حالات ہین مراد ان سے وہ حالات ہین جو رحم مادر مین ہو سکتے ہین

مین زندہ رہینگے جو فرض کیجیے کہ اس عالم سے اسقدر مختلف ہوگی جیسی ہماری حالت موجودہ حالت سابقہ کی بنسبت مختلف ہے ضابطہ عالم کی تشبیہہ کے مطابق ہے یعنی اوسی قسم کے ایک قاعدہ یا تعین طبعی کے موافق ہے جسکا تجربہ ہم کر چکے ہین *

واضح ہے کہ ہمکو فعل اور راحت و رنج کی لیاقتین عطا ہوئی ہین - کیونکہ ہم اپنے عمل کا اور نیز راحت سے حظ اور رنج سے تکلیف اوٹھانے کا علم رکھتے ہین۔ ان قوٰی اور لیاقتون کے قبل مرگ موجود ہونے سے ایک ظن پیدا ہوتا ہے بلکہ احتمال غالب کہا چاہیے - جو عمل کیواسطے ملتفی ہے - کہ وے ہم مین بحالت مرگ اور مرن بعد بھی قایم رہینگے - اِلّا اوس صورت مین کہ کوئی وجہ موجبہ ایسی ہو کہ مرگ اون قوائے حیات کی ہلاکت ہے کیونکہ سوائے اون چیزون کے جنکی نسبت کوئی وجہ ہے کہ وے تبدیل ہو جائینگی - بہرحال سب چیزون کے بجنسہ اپنی حالت اصلی پر جیسا کہ ہم تجربہ کرتے ہین قایم رہنے کا احتمال ہے اور یہہ اوسی قسم کے ظن یا احتمال تشبیہی سے ہے جو لفظ استمرار کے معنی سے حاصل ہوتا ہے - اور سوائے اسکے اور کوئی وجہ طبعی ہمارے اس یقین کی پائی نہین جاتی کہ سلسلہ دنیا کل بھی جاری رہیگا جیسا زمانہ گذشتہ سے جہانتک ہمارے تجربہ یا علم تواریخ کی رسائی ہوسکتی ہے ابتک چلا آیا ہے - بلکہ اسی وجہ پر ہمارے اس یقین کا مدار ہے کہ کوئی شے جو اب موجود ہے

— باستثنا رشئے واجب الوجود کے لحہ آیندہ مین بھی قایم رہیگی —
پس اگر انسان کو اطمینان کلی ہو جاوے کہ موت جسکی حقیقت سے ہم واقف
نہین ہمارے قواے فعل و ادراک کو زائل نکریگی تو یہہ اندیشہ کہ علاوہ
مرگ کے کسی اور قوت یا واقعہ سے جو موت سے متعلق نہین یہہ امر فرسحیات
کے عین وقت مرنے کے وقوع مین آوے رفع ہو جائیگا — اور اسلیے
بعد مرگ اونکے قائم رہنے کی نسبت شک نرہے گا — اس بات سے ظن
غالب ہوتا ہے کہ ہمارے قواے حیات بعد مرگ قایم رہینگے الا اوسصورت
مین کہ موت کو اونکے لیئے مہلک سمجھنے کی کوئی وجہ ہو — کیونکہ اگر یہہ امر
کسیقدر یقینی ہوتا کہ ہم بعد مرگ حیات رہین گے — بشرطیکہ یہہ بات
یقینی ہوتی کہ موت ہماری باعث ہلاکت نہوگی تو ہمارے زندہ رہنے کا
احتمال ضرور قوی ہے اگر موت کو اپنے حق مین مہلک سمجھنے کی کوئی وجہ نہو
میری فہم ناقص مین گو کہ اس امر کا اقرار ضروری معلوم
ہوتا ہے کہ قبل اسکے کہ حیات آیندہ کے ثبوت مین معمولی دلائل عقلیہ و
طبعیہ پر لحاظ کیا جاوے عموماً ایک توہم مشوشانہ اوٹھتا ہے کہ شاید
اوس تبدل اور حادثۂ عظیمہ مین جو موت سے ہمارے عائد حال ہوگا
ہم یعنی ہمارے قواے حیات مطلقاً ہلاک ہو جاوین — تاہم قبل ثبوت
دلایل مذکورہ کے بھی دراصل کوئی خاص وصریح وجہ اس اندیشہ کی بابد

تحقیق ہرگز پائی نہین جاتی ۔ اور اگر کوئی وجہ ہو تو چاہئے کہ بالذات
مرگ سے یا ضابطہ عالم کی تشبیہہ سے پیدا ہو ٭

مگر بذاتہ مرگ سے کوئی دلیل حاصل نہین ہو سکتی کہ وہ
ذی حیات کی باعث ہلاکت ہے ۔ اسواسطے کہ ہم نہین جانتے کہ بالاصل
موت کیا ہے لیکن صرف اوسکے چند نتائج سے واقف ہین مثلاً گوشت
و پوست و استخوان کا گل جانا ۔ اور یہہ نتائج کسی طرح فاعل ذی حیات کی
ہلاکت پر دلالت نہین کرتے ۔ اور علاوہ اسکے جیسا کہ ہم بدرجہ غایت
ناواقف ہین کہ ہمارے قوائے حیات کا عمل کس شئے پر موقوف ہے اسیطرح
ہم مطلقاً ناواقف ہین کہ قویٰ خود کس پر موقوف ہین نہ باعتبار صرف
اونکے عمل واقعی بلکہ اونکے فی الحال عمل مین لانے کی لیاقت کے
اور نیز بلحاظ اونکی بقا کے ۔ کیونکہ حالت خواب یا غشی سے نہ صرف در صورت
عمل نکئیے جانے کے ان قویٰ کی موجودگی مثل قوت منفعلہ غیر ذی روح کے
ظاہر ہے بلکہ نیز یہہ واضح ہوتا ہے کہ باوجود فی الحال عمل کی طاقت ہونے
کے وے موجود ہین ۔ یا یہہ کہ طاقت عملیہ اور نیز عمل واقعی فی الحال معطل
ہون تاہم قویٰ بذاتہ زایل نہین ہوئے ۔ بس جبکہ ہم مطلقاً ناواقف ہین
کہ ہمارے قوائے حیات کا وجود کس پر منحصر ہے تو اور بھی صاف ظاہر
ہوا کہ بالذات موت سے احتمال اس بات کا کہ وہ قوائے مذکورہ کے لیے

ضد ہلاکت

مہلک ہوگی مستنبط نہین ہوسکتا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اونکا وجود ایسی کسی
شئے پر موقوف ہو جو مرگ سے کسیقدر متاثر نہو یعنی ایسی شئے پر جو ملک الموت
کے حیطۂ اختیار سے مطلق باہر ہو۔ پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہین
ہوسکتا کہ بذاتہٖ موت اور فاعل ذی حیات کی ہلاکت مین کوئی علاقہ ظاہر
نہین ہوتا۔ اور نہ کُل ضابطہ عالم کی تشبیہہ سے کوئی وجہ پائی جاتی ہے
جس سے حیوانات کے قواے حیات کے کسی وقت معدوم ہوجانے کی نسبت ظنِ
خفیف کو بھی جگہہ ہو چہ جائیکہ موت سے اگر اونکا ضائع ہونا ممکن بھی ہو
۔ کیونکہ ہم کوئی ایسے قوی نہین رکھتے جن سے حالت مرگ اور من بعد کی
کیفیت دریافت کرسکین تاکہ اونکی کیفیت آیندہ معلوم ہو۔ اس واقعہ
سے وے ہماری نظر سے پوشیدہ ہوجاتے ہین اور ظاہری ثبوت اونکے
ذی حیات ہونے کا جو ہم اونکے قبل از وفات رکھتے تھے باطل ہوجاتا ہے
۔ مگر اس بات سے اس یقین کی وجہ خفیف بھی حاصل نہین ہوتی کہ اوس وقت
یا اوس واقعہ سے قواے مذکورہ اونکے مفقود ہوجاتے ہین +

ہماری اس امر کی واقفیت سے کہ قوی تاوقتیکہ ہمکو
اونکے دریافت کرنے کی لیاقت ہے حیوانات مین قائم رہتے ہین ایک
ظن غالب ہوتا ہے کہ بعد ازان بھی اونمین قائم رہین گے ۔ اور جبکہ
اون عظیم اور عجائب انقلابات پر جنکا ہم تجربہ کرچکے ہین لحاظ کیا جاوے

تو ظن مسطورہ بالا کی تقویت ہوتی ہے اور اوسکا معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے
یہانتک کہ ہمارا عالم دیگر مین باقواے عملیہ و نظریہ حیات ہونا ایک طریقہ
پروردگاری کے موافق ہوگا جسکا تجربہ ہم بذات خود بھی کر چکے ہین اور
مطابق ایک سلسلہ ضابطہ عالم کے مثل اوسکے جسمین ہمارا گذر ہو چکا ہے ؛

مگر قوت واہمہ کے اسقدر مطیع کرنے کی دشواری کہ
اس امر مین عقل سلیم کی راے پر عمل کیا جاوے ہر عاقل پر واضح ہے
- یہہ قوت گو کسیقدر ادراک کی امداد کرتی ہے مگر اکثر جمیع غلطیون کی بانی
ہے اور چونکہ ہم اس فریب دینے والی قوت پر جو کہ ہمیشہ اپنے احاطہ سے
تجاوز کیا کرتی ہے زمانۂ شباب سے عمل کرنے کے عادی ہین اور ظاہر
ہے کہ ہم اکثر چیزون کی نسبت خیال خام اور بیہودہ مین مبتلا رہتے ہین
اور اپنے تئین اون امورات مین مطلع سمجھتے ہین جن سے مطلقًا ناواقف
ہین پس اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اون ظنون خیالیہ پر جو
اس قسم کے تعصبات دیرینہ اور دائمی سے پیدا ہوتے ہین کہ موت ہماری
ہلاکت کا باعث ہوگی لحاظ کرین اور یہہ بات واضح کر دین کہ اگرچہ ہم اونسے
بری نہین ہو سکتے تاہم وے دراصل کیسے بے حقیقت ہین ؛

ذی حیات کے واسطے مرگ کے مہلک ہونے کا
ظن بالضرورۃ اونکے مرکب اور لہذا انفکاک پذیر ہونے کے خیال پر منحصر ہے

— مگر چونکہ علم جو ذات ایک ایسی طاقت ہے جو واحد اور ممتنع الانقسام ہے — تو اوس شئے کا بھی جسمین وہ سکونت پذیر ہے — اوسکے ہم صفت یعنی ممتنع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہے — اگر ہم ایک ذرّہ کی حرکت فرض کرلین جو واحد اور ممتنع الانقسام ہو اور جسکی نسبت ایسا خیال کرنے سے کہ ایک جزو اوس حرکت کا موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اوس مادّہ کا متحرک اور دوسرا ساکن ہے نقیض عاید ہوتی ہو تو نہ صرف حرکت بلکہ وہ شئے بھی یعنی ذرّہ جس سے وہ ملحق ہے ممتنع الانقسام ہوگا کیونکہ اگر یہہ دو حصون مین تقسیم ہوسکتا کہ ایک متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو یہہ اوس بات کے جسکو فرضاً مان لیا خلاف ہے — علیٰ ہذا القیاس دلیل ذیل پیش کی گئی ہے اور اوسکے راست ہونے کی نسبت ظاہرا کوئی بات مانع معلوم نہین ہوتی — یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے وجود کا رکھتے ہین ممتنع الانقسام ہے ایسا کہ ایک حصہ کو اس مقام پر اور دوسرے کو جاے دیگر تصور کرنے سے نقیض واقع ہوتی ہے تو قوت مذکورہ اور لہذا وہ شئے یعنی نفس ناطقہ جسمین وہ علم حلول کرنے والا ہے ممتنع الانقسام ہوگی — پس اگر ہم ہر متنفس کو ایک ذی نفس واحد قرار دین اور ایسا خیال کرنا نسبت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہین اور اس امر کا ثبوت ابھی مذکور ہو چکا ہے — تو یہہ بات نکلتی ہے کہ ہمارا جسم مرکب

لے یعنی [illegible] کا حاصل ہے

ملے حلول یعنی اندر سمانا ۱۲

مثل مادہ گرد و پیش کے نفس کا جزو یا کل نہین - جیسا کہ ہم بآسانی
خیال کر سکتے ہین کہ وہ مادّہ جو ہمارا جزو نہین کیونکہ مثل اجسام موجودہ
کے ہمارے استعمال مین آسکتا ہے ویسا ہی مادہ سے ہمارے متاثر
یا اوسپر قادر ہونے کا خیال آسان ہے - ہمارا جسم کے باہر حیات
رہنا اسقدر آسانی سے خیال مین آسکتا ہے جیسا کہ جسم مین زندہ
رہنا - اور جس آسانی سے ہم جسم موجودہ مین اپنا حیات ہونا خیال
کر سکتے ہین اوسی سہولت سے یہہ خیال بھی ممکن ہے کہ ہم اَور اجسام
مین جو باعتبار اعضا اور حواس کے اونسے جو اَب عطا ہوئے ہین مختلف
ہون زندہ رہے ہون اور یہہ کہ من بعد انھین یا اَور نئے جسمون مین
جنکی ترکیب بطرز دیگر ہو زندہ رہین - حاصل کلام جیسا کہ مادہ خارجی کے
زوال کو جس سے ہم متاثر ہو سکتے ہین اور جسکو ہم بحوائج بشری استعمال
کرتے ہین ذی حیات یا قواے نظریہ و فعلیہ کے ہلاکت مین کسیطرح کا
دخل نہین ویسا ہی بشرط اس تصور کے کہ ہم اجسام مرکب مین علی سبیل التبادل
زندہ رہے ہین یہہ خیال مین نہین آتا کہ ہلاکت اِن اجسام کی ذی حیات
یا قواے مذکورہ کو زائل کر دیگی *

فاعل ذی حیات کے مطلقًا واحد و غیر مرکب ہونے کا
ثبوت بذاتہ امتحانی دلائل سے بخوبی ممکن نہین - لیکن چونکہ وے اوسکے

فصل لیبنیز ودلائل امتحانی ۱۲

خیال احدیث سے مطابقت کرتے ہین پس اس مطلب کی صداقت تصدیق
حاصل ہوتی ہے کہ ہمارے اجسام مرکب جن پر اشیاے محسوسات کے
دریافت کرنے کا اور فعل کا مدار ہے ہمارے جزو نہین — لہذا اس سے
یہہ بات واضح ہوتی ہے کہ ہمکو کوئی دلیل اس یقین کی حاصل نہین ہے
کہ اونکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہے قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے قواے
حیات مادّی یا غیر مادّی ہین کیونکہ ہم تجربہ سے جانتے ہین کہ باوجود اعضا
اور آلات حواس بلکہ جسم کے اکثر اجزا کے ضائع ہو جانے کے آدمی وہی
ذی حیات قائم رہتے ہین — اور آدمیون کو ایام طفولیت جبکہ وے نسبت
بلوغ کے ازبس قلیل الجثہ تھے بخوبی یاد ہوتے ہین — اور خواہ نخواہ یہہ
گمان ہوتا ہے کہ اوس زمانہ مین باوصف جاتے رہنے اکثر اجزا جسم قلیل کے
ہی ذی حیات قائم رہتے — جیسا کہ اب باوجود جاتے رہنے اکثر اجزا جسم
کے وے حالت اصلی پر رہتے ہین — اور ثابت ف۱ ہے کہ اجسام حیوانی بباعث
تحلیل ہونے کی صفت دایمی کے جو اونکے ہر حصہ مین موجود ہے ہمیشہ
گداز ہوتے رہتے ہین — ایسی باتون پر لحاظ کرنے سے فاعل ذی حیات
ہین جو ہمارے عین ہین اور اجسام مادی ہین جو ہمارے ازبس لاحق حال ہین تمیز کرنا
خواہ نخواہ لازم آتا ہے کیونکہ اونکا یعنی اجسام مادی کا منتقل ہوجانا ممکن اور واقعی ہمیشہ
مبدل ہوتے رہتے ہین اور ایک سے دوسرے کی ملکیت مین منتقل ہوتے رہتے ہین — مگر ہم کو یقین

ف۱ بیان اسکا موافق طب کے یہہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اجسام حیوانیہ مین حرارت غریزیہ و رطوبت غریزیہ رکھی ہے اور ہمیشہ اول دوسری مین فعل کرتی اور دوسری اوس سے منفعل ہوتی رہتی ہے اور حیوان جو غذا کا استعمال کرتا ہے وہ رطوبت متحللہ کا بدل ہوتی رہتی ہے مانند چراغ کے کہ حرارت اوسکے اجزا روغن کو ہر وقت تحلیل کرتی ہے اور بجا اوسکے دوسرے اجزا قائم ہوتے رہتے ہین ۱۲

حاصل ہے کہ ہر ذی حیات وہی نفس واحد قائم رہتا ہے - اور یہہ بیان مجمل ذیل کی باتون کی طرف رجوع کرتا ہے -

اولاً کسی طریقہ سے ازراہ تجربہ کے نفس ناطقہ کی کمیت تحقیق دریافت نہین ہو سکتی - اور تاوقتیکہ یہہ بات قرار نپاوے کہ اوسکا مقدار اصلی ذرات مادی کے نسبت جو ظاہر اکسی قوت طبعی سے زائل نہین ہو سکتے بڑا ہے موت کا اوسکے یعنی ذی حیات کے حق مین گو وہ مطلقاً غیر انفکاک پذیر بھی نہو مہلک ہونا کسی دلیل سے خیال مین نہین آتا -

ثانیاً ہمارے چند مرکبات مادی مثلاً گوشت و استخوان سے اسقدر تعلق قریب رکھنے اور بعد ازان اوس علاقہ کے مطلقاً منقطع ہو جانے اور اوس اثنا مین باوجود اوس انتقال کے ہمارے ذی حیات قائم رہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مرکبات مادی ہمارے نفوس کے عین نہین ہین - اور اوس سے یہہ بات بھی نکلتی ہے کہ ہم کسی آلہ زائد و فانی مرکبات مادیہ فرضیہ کو بھی اس لحاظ سے کہ ہم اوس سے تعلق اور لحوق رکھتے ہین فاعل ذی حیات قرار نہین دیسکتے - پس اسصورت مین وقت مرگ جو کچھہ اون پر واقع ہو فاعل ذی حیات کی ہلاکت پر دلالت نہین کرتا - ضابطۂ عالم کے بعض عام قواعد معینہ کے موافق ہمارے جسم کے اکثر اجزا یا شاید کل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہے اور باوصف اسکے ہم وہی

ذی حیات موجود ہین — تو اگر ضابطہ عالم کے ایک دوسرے عام قاعدہ معینہ
یعنی موت کے باعث اوسیقدر جسم جزو یا کل زایل ہو جاوے تو ہمارا
ہمیشہ بحالت اصلی رہنا کیون ممکن نہین — اس انتقال کی ایک حالت مین تدریج
اور دوسری مین دفعتہً ہونے سے تو کوئی بات مدعا کے خلاف ثابت نہین
ہوتی — باوجود واقع ہونے کئی عظیم انقلابات مادہ کے جو ہم سے بطرز خاص
متعلق ہے ہم ہنوز قایم ہین — تو مرگ کو اپنے حق مین ایسا مہلک تصور
کرنے کی کون وجہ ہے — اور نہ یہہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جو کچھہ اسطرح
منتقل اور ضائع ہو جاتا ہے — ہمارے جسم اصلی کا حصہ نہین بلکہ مادہ عارضی
سے ہے کیونکہ کل اعضا بھی جاتے رہتے ہین جنمین بالضرورۃ بہت عروق
اور اعصاب جسم اصلی کے ہونگے — اور اگر یہہ بات بھی قبول نہو تو بباعث
مرگ اعصاب کا زائل یا منتقل ہونا بھی تو ثابت نہین — اگرچہ تا وقتیکہ مادۂ
عارضی ہمارے جسم منجمد سے ملحق اور اوسکے حصون کو پھیلاے ہوئے ہے
ہمارا تعلق اوسکے ساتھہ ازبس قریب ہے — مگر اوس نسبت سے جو ایک
شخص جسم کے اون حصون سے رکھتا ہے جن سے اوسکو ازبس قریب علاقہ
ہے صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہے کہ وے حصے اور نفس ناطقہ ایک دوسرے
سے متاثر ہین — اور یہی بات بحکم مراتب کے نہین بلکہ بحکم جنس کے
کل مادہ خارجی کی نسبت جسکے وسیلہ سے ہمکو تصورات حاصل ہوتے ہین یا

جب پر ہمارا کچھ اختیار ہے صادق آتی ہے - پس بیان مسطورہ سے
اس خیال کی بنا کہ مادہ کا زائل ہونا ذی حیات کا زائل ہونا ہے اس
نظر سے کہ وہ کسی وقت اوس سے متعلق تھا مطلقاً رفع ہوئی -

ثالثاً اگر جسم پر بغور لحاظ کیجئے کہ کیسا حس و حرکت کے
آلات اور اعضا سے ترکیب دیا گیا ہے تو نتیجہ مذکور حاصل ہوگا - پس
بصارت کے ادنےٰ تجربوں سے و نیز اس واقفیت سے کہ بینائی کو
عینک سے کیسی اعانت ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ہمارا بذریعہ آنکھ کے دیکھنا
بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہے اور کسی اور طرح کے دیکھنے یعنی آنکھ کو بذات
خود بصیر سمجھنے کی کوئی وجہ معلوم نہین ہوتی - سماعت کی نسبت بھی یہی بات
صادق آتی ہے اور بذریعہ کسی چیز کے جو ہاتھ مین ہے دور سے کسی سخت
شئے کا معلوم کر لینا امر تنقیح طلب کی نظیر ہے - یہہ جمیع باتین اس امر کی
مثالین ہین کہ مادہ خارجی جو ہمارے جسم کا جزو نہین کسطرح مثل آلات
حس کے اشیا کے طیار کرنے اور قوت مدرکہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے -
ہر دو یعنی مادہ خارجی اور آلات حواس اشیاے ظاہرہ سے ہمارے ایسے
تصورات قبول کرنے کے جیسا کہ ضابطہ عالم کے بانی نے معین کیا ہے
کہ وے اشیاے ظاہرہ ہم مین پیدا کرنے کے موجب ہون وسائل ہین
- بہر حال عینکین ظاہرا اس امر کی نظائر ہین یعنی ایک مادہ جو جزو ہمارے

جسم کا نہین اشیا کو تیار کرتا اور مثل آلات جسمی کے قوت مدرکہ کیطرف لیجاتا ہے اور اگر ہمارا آنکھہ سے دیکھنا صرف مثل عینک سے دیکھنے کے ہے تو تشبیہہ سے یہی بات نسبت اور حواس کے بھی صادق آویگی۔ اس تقریر سے یہہ مراد نہین ہے کہ بصارت یا کسی اور حواس کے جمیع حالات درجہ بدرجہ قوت بصارت یا ادراک تک دریافت ہوسکتے ہین لیکن غرض صرف اسقدر ہے کہ جہانتک معلومات انتہائی سے دریافت ہوسکتا ہے وہانتک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آلات حواس اشیا کو مثل مادہ خارجی کے طیار کرتے اور دریافت کیئے جانے کے لیئے پونہچاتے ہین اور اس بات کی ادنے علامت بھی پائی نہین جاتی کہ وے بذات خود مدرک ہین۔ اور یہہ کہ آلات حواس کو مدرک سمجھنے کی کوئی وجہ نہین ہے آدمیون کے بعض آلات کے جاتے رہنے اور اونکے بحالت اصلی زندہ قائم رہنے سے ثابت ہے۔ اور اس امر کی تقویت نیز خواب کے تجربہ سے حاصل ہوتی ہے اور یہہ معلوم ہوتا ہے کہ فی الحال ہم مین ایک پوشیدہ طاقت موجود ہے جو درصورت عدم خواب کے نامعلوم اور غیر متخیل ہوتی جس سے ہم اشیاے محسوسات کو بلا امداد حواس ظاہرہ کے اسقدر صاف صاف دریافت کرسکتے ہین جیسا کہ اونکے وسیلہ سے ٭

ہماری قوت تحریک یعنی بارادت و تمیز حرکت

دینے کی طاقت کی بھی یہی کیفیت ہے ۔ کسی عضو کے زایل ہونے پر
بھی یہہ قوت فعلیہ ظاہرا بے کم و کاست قائم رہتی ہے ایسا کہ وہ ذی حیات
جسکا عضو جاتا رہا حرکت کرنے کی طاقت رکھتا ہے بشرطیکہ ایک عضو دیگر
اوسے دیا جاوے ۔ ذی حیات پاے مصنوعی کی اعانت سے چل سکتا ہے
جس طرح کہ بوسیلہ ایک لکڑی کے اون چیزون کو جو اوسکے ہاتھہ کی
رسائی اور قدرت سے باہر ہین سرکا اور اپنے نزدیک لا سکتا ہے ۔
اور یہہ امر اسطرح سے ہوتا ہے جیسے اشیاے قریب اور کم وزن کو
قدرتی ہاتھہ سے حرکت دیجاتی ہے ۔ حالانکہ ہمارے اعضا مثل کل کے
پرزون کے ایک دوسرے کی تحریک کے واسطے مقرر ہین اور بعض اجزا
اوسی عضو کے اوسکے دوسرے اجزا کو حرکت دیتے ہین مگر اس بات سے
ہرگز یہہ پایا نہین جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے تئین حرکت
دینے کی طاقت رکھتے ہین ❊
مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلانی شے کو ذرہ بین
سے دیکھونگا ۔ یا در صورت لنگڑے ہونے کے یہہ قصد کیا کہ ایک ہفتہ بعد
باستعانت اپنی لاٹھی کے فلانی جگہہ جاونگا ۔ ہر دو حالتون مین صدور
ارادت کا جیسا ذرہ بین اور لاٹھی پر موقوف نہین ویسا ہی آنکھون اور
پیرون پر بھی نہین ہے اور نہ اس خیال کی جگہہ ہے کہ ان ارادون کو خود

عمل مین لاتے ہین ۔ یا کہ اوسکی آنکھین اور پاؤن علاوہ اوس معنی کے
کہ ذرّہ بین اور لاٹھی سے منسوب ہوئے بمعنی دیگر صاحب بصارت اور
حرکت ہین ۔ حاصل کلام ہمارے آلات حواس اور اعضا ور حقیقت ذی حیات
کے لیئے علاوہ وسائل حس و حرکت کے غالبًا کچھہ زیادہ کارآمد نہین ہوتے
اور لہذا ہمکو اونکے ساتھہ ماسوا اوس قسم کی نسبت کے جو ہمکو کسی مادہ خارجی
سے ہے جس سے آلات بصارت اور حرکت مثل ذرّہ بین اور لاٹھی کے
بنائے ہین اور کوئی نسبت نہین ہے ۔ قسم کی نسبت اس لحاظ سے کہا گیا کہ
اوسکی مقدار مین گفتگو نہین ہے ۔ لہذا ان آلات کے منتقل یا زائل ہوجانے
سے بینندہ و حرکت کنندہ یعنی نفس ناطقہ کی ہلاکت کا احتمال نہین ہوتا ✤
جبکہ دریافت ہوا کہ مادہ کا زائل ہونا جو ذی حیات
کے اسقدر لاحق حال تھا ذی حیات کا زائل ہونا نہین ہے ۔ اور کہ
چند آلات اور اعضاے حس و حرکت کا جو اوسنے متعلق ہین ہلاک ہونا اونکی
ہلاکت نہین ہے ۔ تو قطعی ثابت ہوا کہ بسبب اوسی قسم کے تعلق کے کسی
اور مادہ کے زوال یا آلات حواس و اعضاے دیگر کی ہلاکت پر ذی حیات کا
زوال یا ہلاکت مبنی نہین ہوسکتی ۔ اور علاوہ اوس نسبت کے جسکا ذکر
اوپر ہوا ذی حیات اور موت سے زائل ہونے والی چیزون مین کوئی نسبت دیگر
سمجھنے کی وجہ نہین ہے ✤

اعتراض بعض لوگون نے اعتراض کیا ہے
کہ بیانات مذکورہ بالا حیوانات غیر ذی عقل کی نسبت بھی
صادق آتے ہین — اور اونکا لافانی ہونا اور اس وجہ
سے راحت جاودانی کی لیاقت رکھنا ایک مشکل لاینحل تصور
کی گئی ہے — ایسی گفتگو ضعیف اور حاسدانہ ہے
مگر فی الواقع اوسکے مدعا سے کوئی اشکال از روے خیالات طبعی یا
تمیز اخلاقی کے پیدا نہین ہوتا — اولاً اگر فرض کیجیے کہ حیوانات غیر ذی عقل کے
لافانی تصور کرنے مین وہ بات حاسدانہ نکلتی ہو جو کہ ہرگز نہین نکلتی
یعنی اوسکا خواہی نخواہی فضائل بزرگ کا تحصیل کرنا اور صاحب عقل کے
اور فاعل ذی اختیار ہوجانا — تو بھی کوئی مقام اشکال نہین ہے
کیونکہ ہم نہین جانتے کہ کونسے پوشیدہ قوی اور لیاقتون سے و
مزیّن ہین — تجربہ سے پیشتر انسان کے بوقت سن تمیز اسقدر
صاحب فہم ہوجانے کی نسبت ویسا ہی ظن غالب تھا جو اب حیوانات غیر
کی نسبت ہے — کیونکہ ہمارا اور اونکا وجود ایک ہی اصل سے مستخرج
ہے — ضابطہ عالم کا یہہ ایک قاعدہ عام معلوم ہوتا ہے کہ مخلوقات
جو نیکی اور دینداری کی لیاقتون سے مزیّن ہین ایسی حالت زندگی
مین رکھے جاتے ہین کہ اپنی عمر کے عرصہ بعید تک یعنی بچپن اور طفولیت

ہین اونکے عمل مین لانے سے معذور رہتے ہین — اور نوع انسان
مین سے بہت سے پیشتر اوسکے کہ یہہ لیاقتین کسیقدر بھی عمل مین
لائی جاوین اس دنیا سے رحلت کرجاتے ہین ثانیاً حیوانات دیگر
کے بالطبع لافانی تصور کرنے مین خواہ اونکا عقل اور خلقتِ
اخلاقی کی پوشیدہ قابلیتون سے مزین ہونا تو اشارۃً بھی نہین
نکلتا — اور کیا تعجب ہے کہ انتظام عالم مین ایسے ذی حیات کی جو
لیاقتون مذکورہ سے معرا ہون ضرورت ہو اور کل دشواری اس
امر کی کہ اونکا انجام کار کیا ہوگا ایسی ظاہر اور مطلقاً ہماری ناواقفیت
پر مبنی ہے کہ کسیکا اس اشکال پر مصر ہونا مگر ایسے ضعیف العقل کا
جو سمجھتا ہو کہ ہم کل اشیا کے قواعد پر حاوی ہین تعجب معلوم ہوتا ہے
— پس اعتراض مذکور جو ایسی فصاحت اور بلاغت کے ساتھ بہت سے
شبوتون طبعی یا ظن ہائے غالبہ کے برعکس جو نفس ناطقہ انسانی کے
لافانی ہونے کی تائید مین دیئے گئے ہین پیش کیا جاتا ہے محض بے بنیاد
ہے — اور بہت سے ثبوت اس لحاظ سے کہا گیا کہ بیان ذیل کی نسبت
جو انسان سے خصوصیت رکھتا ہے اعتراض مسطور بالا کم عائد ہوتا ہے
جیسا عیان ہے کہ ہمارے عقل و حافظہ و میلان نفس ملہ
کے قوی اور لیاقتین موجودہ مثل احساس آلات حواس کے ہمارے

ملہ میلان نفس مع جملہ کیفیت مثل خوف و محبت و غیرہ رجا و محبت داخل ہین ۱۲

جسم کثیف پر موقوف نہین ہین ویسا ہی وے اوسپر کسی ایسی طرحبا
ہرگز منحصر معلوم نہین ہوتے جس سے اس گمان کو جگہہ ہو کہ جسم کے
زائل ہونے سے ہمارے قواے تفکّرات موجودہ مثل قواے حواس
کے ہلاک ہو جائین گے یا یہہ نتیجہ نکالنے کی وجہ ہو کہ قواے تفکرات
اس وجہ سے معطل ہی ہو جائین گے ✣

حالت موجودہ مین انسان کی حیات باعتبار زیست

اور ادراک کے دو طرز پر ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور
ہر دو حالت کے قواعد اور راحت و رنج مخصوص ہین ـ جبکہ ہمارے حواس
مین سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قواے شہوانیہ اشیاے منظور نظر
سے متلذّذ ہوتے ہین تو اوسکو حالت احساس مین جینا کہہ سکتے ہین
ـ اور جبکہ ہمارے حواس مین سے کوئی متاثر نہین ہوتا ـ یا قواے
شہوانیہ متلذذ نہین ہوتے ـ اور یا وصف اسکے ہمکو دریافت اور ادراک
اور فعل کی قوت ہے تو اوسکو حالت تفکر مین جینا کہہ سکتے ہین ـ
اور ذی حیات کو حالت تفکر مین جبکہ تصورات حاصل ہو گئے موت سے
زائل ہونے والی کسی شے کی کسی طرح پر تحقیق ضرورت معلوم نہین ہوتی
ـ اگرچہ موافق ہماری خلقت اور حالت زیست موجودہ کے قواے
ادراک تک خیالات کے پونہچانے کے لیئے آلات حواس ظاہر اکی ضرورت

اور اگر موت بوسیلہ اس قسم کے امراض کے باعث ہلاکت قواے
تفکرات موجودہ کی نہین ہے تو یہہ خیال ہرگز نہوگا کہ موت اَور کسی طرح پر
باعث ہلاکت ہے ٭

ظاہر ہے کہ اس بیان عام کو اور طول دے سکتے
ہین ہمارے قواے احساسی اور قواے تفکرات موجودہ مین ایسا
خفیف علاقہ معلوم ہوتا ہے کہ موت جو اونکے لیئے مہلک ہے اِنکے عمل کو
معطل بھی نہین کرتی یا ہمارے حالت تفکر مین جیسا کہ اب ہین حیات رہنے
کے مانع نہین ہوتی ۔ کیونکہ عقل و حافظہ و دیگر قواے باطنیہ کا جو اونسے
حرکت مین آتے ہین معطل ہوجانا داخل اون خیالات کے جو ہمارے
ذہن مین موت سے متعلق ہین نہین ہے اور نہ ضمناً نکلتا ہے ۔ بغیر امداد
ظاہری اون اجسام کے جو موت سے زائل ہونے والے ہین اون
قوٰی کے استعمال مین لائے جانے سے جسکا تجربہ ہمکو روزمرّہ حاصل
ہے اور اکثر اوقات اونکے عمل کے تادم آخر قوِی رہنے سے گمان راسخ
ہوتا ہے کہ شاید موت سے ان قوّتون کا عمل اور وہ راحت اور رنج
جو اوس سے نکلتے ہین موقوف تک نہونگے ۔ پس ہمارے بعد مرگ
کی حیات مین جو کچھہ کہ ہماری حیات موجودہ سے زائد ہوسکتا ہے
کہ وہ مطلقاً حیات جدیدہ از سر نو نہین بلکہ حیات موجودہ کا ایک تتمہ ہو

ممکن ہے کہ موت کسیقدر اور بعض امورات مین ہماری پیدایش
سے مشابہت رکھتی ہو جس سے قواے سابق معطل نہین ہو جاتے
اور نہ حالت زندگی سابقہ جو رحم مادر مین تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہے
بلکہ اوسکو ساتھ خاص انقلابات عظیمہ کے دونون کا تتمہ سمجھنا چاہیے
جسقدر کہ ہم اپنی ماہیت اور حیات موجودہ اور
مرگ سے واقفیت رکھتے ہین کوئی امر اسکا مانع معلوم نہین ہوتا کہ سلسلہ
ضابطۂ عالم کے موافق موت سے ہم فی الفور ایک اعلےٰ اور زیادہ وسیع
حالت زیست مین داخل ہون جیسا کہ ہماری پیدایش کے وقت ہوا ایسی
حالت جسمین ہماری لیاقتین اور احاطہ ادراک اور فعل بنسبت حال کے
بہت زیادہ ہون - کیونکہ جیسا آلات حواس ظاہرہ کے تعلق سے ہمکو
حالت احساس موجودہ مین جینے کی لیاقت حاصل ہے اسی طرح ممکن
ہے کہ یہی تعلق ہمارے اعلےٰ حالت تفکر مین جینے کا فی الحال طبعاً مانع ہو
حق تو یہہ ہے کہ عقل سے دریافت نہین ہوتا کہ موت ہمکو بالطبع کس حالت
مین چھوڑتی ہے - لیکن اگر ہمکو یقیناً معلوم ہو جاوے کہ موت سے ہمارے
جمیع قواے ادراکیہ و فعلیہ معطل ہو جائینگے - تاہم قوت کے معطل ہو جانے
اور ہلاک ہو جانے کے نتائج باعتبار جنس کے اسقدر مختلف ہین جیسا
کہ خواب اور غشی کے تجربہ سے ظاہر ہے کہ ہم ایک کو دوسرے پر دال

نہین کہہ سکتے اور نہ ادنی سے ادنی مرتبہ کا احتمال ہو سکتا ہے کہ اوسی
قبیل کی طاقت جو ہمارے قوی کے معطل کرنے کے واسطے مکتفی ہے
گو کسیقدر ستزاو کیون نہ کی جاوے اونکے ہلاک کرنے کو کافی ہوگی

اعتراض کل بیان مسطورہ بالا استنادا اس امر کے
ثبوت کے واسطے کافی ہے کہ انسان کے لیئے موت کے مہلک ہونیکا
ظن کسقدر خفیف ہے مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہہ البتہ ہے جو ظن مذکور
کی طرف مائل کرتی ہے۔ یعنی وہ خیالی مشابہت جو ذی حیات اور نباتات
کے زوال مین دیکھنے مین آتی ہے۔ اور یہہ مشابہت اس بات کے لیئے
واقعی مکتفی ہے کہ شعرا ہماری حیات موجودہ کی بے ثباتی کے بیان
مین نظایر موزونہ پھولون سے لین۔ لیکن ازروے عقل کے یہہ
تشبیہہ ہرگز قائم نہین رہ سکتی حتی کہ باعتبار قضیۂ تنقیح طلب کے تمثیل کو
بھی جگہہ معلوم نہین ہوتی۔ کیونکہ اون دو اشیا مین سے جو آپسمین مشابہ
کیجاتی ہین ایک اوس خاص صفت یعنی قواے ادراک اور فعل سے جو
دوسری مین موجود ہے معرا ہے۔ اور صرف انھین کے جاری رہنے
کی نسبت تحقیق کیجاتی ہے حاصل کلام نباتات اور نفس ناطقہ کی ہلاکت
مین کوئی تشبیہہ اور مناسبت نہین ہے ٭

لیکن جیسا اوپر ذکر ہو چکا ہے اگر بجاے تجزیہ

کے وہم کا استعمال کرنا ترک کرین کیونکہ وہ باعث فریب کھانے کا
ہے اور صرف اونھین باتون پر نظر رکھین جنکو ہم جانتے اور سمجھتے
ہین — اور اگر ہم اوسی پر اپنی دلیل اور امید کی بنا قائم کرین تو
بادی النظر مین ظاہر ہوگا کہ جیسا ذی حیات کے نیست اور نابود ہونے
کی بابت بذاتہٖ احتمال نہین ہوتا ویسا ہی ضابطۂ عالم کی تشبیہہ سے بھی
پایا نہین جاتا — کیونکہ ہم بعد مرگ کے ذی حیات کی حالت دریافت نہین
کرسکتے ہین — لیکن چونکہ قواے نظریہ اور فعلیہ سے مزین ہونے کا
علم ہمکو حاصل اور ہم صاحب حیات ہین — پس تا وقتیکہ کسی اتفاق یا
واقعہ سے قواے مذکورہ کا خطرۂ ہلاکت معلوم نہو — اور موت سے
تو یہہ اندیشہ معلوم نہین ہوتا ہمکو اس بات پر مستعد رہنا چاہیے کہ
ہم یون ہی قائم رہین گے ❊

اور اس صورت مین جبکہ ہم اس دنیا سے رحلت
کرین تو ممکن ہے کہ جس طرح بمقتضاے ضابطۂ عالم کے حالتِ موجودہ
مین آئے ویسا ہی ایک نئے عالم اور زیست اور فعل کی حالتِ جدیدہ
مین داخل ہون اور یہہ حالت جدیدہ ایک حالت موانست ہو — اور
اوسکے ہر قسم کے فوائد کسی دانش کے عام قواعد معینہ کے موافق بقدر
ہر شخص کی حیثیت نیکی کے طبعًا عطا ہون — اور گو کہ اوس آیندہ کی

حالت طبیعہ کے فوائد جماعت منشار کہ انسانی کی راے پر عطا ہون جیساکہ اسیقدر اس دنیا مین ہوا کرتے ہین بلکہ اوسکے اوپر منحصر ہون جسپر کل نشای عالم کا مدار ہے تاہم یہہ تقسیم ضابطہ کے ایسی موافق ہو گویا کہ انسان کے وسیلہ سے انقسام عمل مین آیا۔ اور اگر اوس معنی غیر مستقل اور مشتبہ کو جو لفظ طبعی سے لوگ منسوب کرتے ہین قبول بھی کر لین تاہم ایسا خیال کرنا کہ سواے نظام یا سلسلہ کے جسکو ہم فی الحال معاینہ کرتے ہین اور کوئی مثل اوسکے طبعی ہو نہین سکتا ایسی کوتاہ بینی ہے کہ یقین مین نہین آتی۔ خاص کر جبکہ حالت آیندہ کا احتمال یا روح کا بالطبع لافانی ہونا عقلی دلائل پر قبول کر لیا گیا۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سواے حالت موجودہ کے کسی اور کو طبعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونون نکلتے ہین۔ لیکن صریح معنی طبعی کے مقرری یا معہود ہین کیونکہ جسقدر اوس شئے کے جو فوق العادت یا خارق العادت سے ہے ایک دفعہ عمل مین لانے کے لیئے فاعل ذی عقل کا ہونا ضرور ہے۔ اوسیقدر اوس شئے کے لیئے جو طبعی ہے متواتر یا اوقات معینہ پر عمل مین لانے کے لیئے واجب اور لازم ہے۔ بیان مسطور سے یہہ بات ضرور نکلے گی کہ آدمیون کے خیالات درباب ضابطہ عالم کے بقدر واقفیت خدا تعالیٰ کی قدرت اور اوسکی پروردگاری کے زیادہ ہو جائین گے۔ اور یہہ

خیال کرنا خلاف عقل نہین ہے کہ شاید عالم مین ایسے ذی حیات ہون جنکی لیاقتین اور واقفیت اور نظر اسقدر وسیع ہون کہ کل نظام دین بھی اونکو طبعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالے انسیت دیگر حقون مخلوقات کے مرعی رکھتا ہے اسقدر مشابہ اور موافق معلوم ہوتا ہو۔ جیسا کہ اس دنیا کا سلسلہ متعارف جو ہم دیکھتے ہین ہمکو طبعی معلوم ہوتا ہے ۔ طبعی کے کوئی اور معنی کرنا سوائے متساوی اور مقرری اور یکسان کے جس معنی سے کہ یہان استعمال ہوا ہے دشوار معلوم ہوتا ہے +

دریاب زندگی آیندہ کے قابل اعتبار ہونے کے

جسکا اس مقام پر اصرار ہوا ہے گو اوس سے ہماری طبیعت مستفسرہ کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو۔ جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی اور شافی ہے ۔ اور حق تو یہہ ہے کہ حالت زندگی آیندہ کا ثبوت قطعی بھی دین کا ثبوت نہین ہوسکتا ۔ کیونکہ ہمارا حالت آیندہ مین حیات رہنا طریقہ دہریہ سے اسقدر مطابقت کرتا ہے اور ثابت ہوسکتا ہے جیسا کہ ہمارا فی الحال حیات ہونا ۔ پس حالت آیندہ کے نفی کی بنا اس طریقہ پر کرنی عبث ہے ۔ مگر چونکہ دین حالت آیندہ پر دلالت کرتا ہے پس کوئی ظن جو اوسکے برخلاف ہے اوسکو دین کے برخلاف سمجھنا چاہیے ۔ اور جمیع تقریر مسطورہ بالا اس قسم کے ظنون کو

رفع کرتی اور ایک اصل عقیدۂ دین کو بدرجہ کثیر غالباً ثابت کرتی ہے
سے جبیر اگر ایمان ہو توکل کی شہادت عام پر غور کرنے کی طرف طبیعت
سنجیدگی تمام بہت راغب ہوتی ہے ✣

باب دوم

بیان سلطنت الٰہی کا بوسیلہ جزا وسزا کے خصوصاً بوسیلہ سزا کے

چونکہ ہمکو لیاقت راحت و رنج کی حاصل ہے لہذا
حیات آیندہ کی بابت دریافت کرنا نہایت ضرور معلوم ہوتا ہے ۔ اور
اس امر پر زیادہ تر غور کرنا اس خیال سے لازم آتا ہے کہ ہمارے آیندہ
کی راحت اور رنج اس عالم کے کردار پر منحصر ہے ۔ اگر ایسا نہ بھی ہوتا
تو بھی ایسے امر کا خیال جسپر ہمارے اسقدر نفع یا نقصان کا موقوف
ہونا ممکن ہے گا ہے دل میں خواہ نخواہ آتا خاص کر دوسروں کی وفات
یا اپنی رحلت کی نزدیکی پر ۔ لیکن اگر یہہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آیندہ کا
نفع یا نقصان حال کی رفتار پر کسیطرح موقوف نہیں ہے تو اربابِ فہم
نسبت حالت آیندہ کے سوائے گا ہے اسطرح کے خیال کرنے کے

زیادہ توجہ نکرتے ــ مگر برعکس اسکے اگر تشبیہہ یا کسی اَور وجہ سے
اس خیال کو جگہہ ہے تو اسصورت مین ہمکو لازم آتا ہے کہ کمال فکر
اور تردد اوس فائدہ کے حاصل کرنے کے لیئے عمل مین لاوین اور
ایسی رفتار اختیار کرین کہ حیات آیندہ کے اوس عذاب سے بچین اور
اوس راحت کو حاصل کرین جسکے ہم نہ صرف اپنے تئین لائق خیال کرتے
ہین بلکہ سمجھتے ہین کہ وہ ہمارے اختیار مین رکھی گئی ہے ــ اگر حیاتِ
آیندہ اور اوسکے فائدہ یا نقصان کا کوئی اَور ثبوت سوا اس
ظن غالب کے جو تقریر مذکور سے حاصل ہے نہوتا تو اس صورت
مین بھی اندیشۂ مسطورہ بالا کی نسبت فکرِ اہم لازم آتی ؞

حالت موجودہ مین ہمارے کل حظوظ اور اکثر تکالیف
ہمارے اختیار مین رکھے گئے ہین کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے فعل کے
نتائج ہین اور ہمارے خالق نے اون نتائج کی پیش بینی کی لیاقت
ہمکو عطا فرمائی ہے ــ ہم تجربہ سے معلوم کرتے ہین کہ بغیر ہماری فکر
اور احتیاط خاص کے حق تعالےٰ ہماری زندگی کا بھی حفظ نہین کرتا
یعنی خورش کا مہیا اور استعمال کرنا جو اوسنے ہماری زندگی کے قائم
رکھنے کے لیئے مقرر کی ہے اور جسکے بغیر ہم ہرگز زندہ نہین رہ سکتے
بہر حال ضروری ہوتا ہے ــ اور عموماً ہم پیشتر سے دریافت کرتے

ہین کہ اشیاے ظاہرہ جو ہماری انواع خواہشون کی مطیع نظر ہین وے
بغیر کسی خاص طرح کی کوشش کے نہ حاصل ہوسکتی ہین اور نہ ہم اونسے
حظ اوٹھا سکتے ہین مگر اس خاص طرح پر کوشش کرنے سے ہم اون چیزون
کو جن سے ہمارا فائدہ طبعی ہے حاصل بھی کرتے اور اونسے حظ بھی اوٹھاتے
ہین یا اس وسیلہ سے حق تعالے ہمکو اونکا قبضہ اور اونسے حظ پانا عطا
کرتا ہے — اور میرے فہم مین کسی قسم اور کسی درجہ کی خوشی نہین آتی
جسکا حاصل ہونا ہمارے فعل پر موقوف نہو — بوسیلہ امتیاز اور ہوشیاری
کے ہم اکثر اپنی زندگی اوسط کے چین اور آرام مین بسر کرسکتے ہین یا برعکس
اسکے بباعث بے تاملی یا نفس کے مطیع ہونے یا خود رائی کے بلکہ
بے پروائی سے بھی اپنے تئین جسقدر چاہین خوار کرسکتے ہین — اور اکثر
بہتیرے آپکو دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہین یعنی وہ کام کرتے ہین جسکا نتیجہ وے جانتے
ہین کہ قبیح ہوگا — وے اون طریقون کو اختیار کرتے ہین جنکا نتیجہ
تعلیم اور نمونہ اور تجربہ سے وے جانتے ہین کہ ذلت اور مفلسی اور بیماری
اور جوان مرنا ہوگا — ہر ایک شخص معائینہ کرتا ہے کہ سلسلۂ دنیا
عموماً اسیطرح پر ہے گو ہم اس بات کے مقر ہین کہ ہم تجربہ سے دریافت
نہین کرسکتے کہ ہماری کل تکالیف ہماری نادانی کے نتیجے ہین ٭

اعتراض

اور یہہ کہ خالق اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ

اونکی رفتار کے ادراکات مخصوصہ بلا امتیاز عطا کیون نہین فرماتا
اور بے وسیلہ اونکی رفتار کے اونھین مسرور و محظوظ کیون نہین کرتا
اور اونھین اپنے اوپر کسیطرح کی تکالیف عائد کرنے سے باز کیون نہین
رکھتا امر دیگر ہے۔ شاید کہ اس امر مین چند محالات ذاتی ہون جن سے
ہم ناواقف ہین یا شاید بنظر محل کے اس طریقہ سے بہ نسبت طریقہ متعارف
کے کم خوشی حاصل ہوتی ہو یا شاید رحمت الٰہی کا جسکے دریافت مین
ہم اپنی فکر کے گھوڑے کو بے ادبانہ دوڑایا کرتے ہین صرف یہی میلان
نہو کہ خوشی پیدا کرے بلکہ یہہ میلان ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق
لوگون کو مسرور کرے۔ شاید کہ اوس ذات نامتناہی کو اپنی مخلوق کا
اوس طینت کے موافق جو اوسنے عطا فرمائی ہے عمل کرنا اور اون
تعلقات کا جو اونکے ہم دگر مقرر کیئے ہین لحاظ رکھنا۔ خاص کر اوس
تعلق کا جو وے ذات پاک سے رکھتے ہین اور جو سب سے بزرگ تر اور
اونکی حیات موجودہ کے لیئے ضرور بھی ہے نظر رکھنا خوش آتا ہو۔ شاید اوس
ذات نامتناہی کو فاعل ذی اختیار کا تقویٰ خوش آتا ہو۔ نہ صرف بذاتہ تقویٰ
کے لحاظ سے بلکہ اس لیئے بھی کہ اوس سے خلق اللہ کی راحت خاص طرح سے مقصود
ہے۔ یا حق تعالے کے دنیا کے پیدا کرنے اور اسطرح پر انتظام کرنے کی علت غائی
ہماری فہم کی رسائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہے کہ کوئی ایسی بات ہو جسکا ہمارے فہم مین آنا

غیر ممکن ہو — جیسے نابینا شخص رنگتون کی تمیز نہین کر سکتا — ایسا نہ
یا نہو مگر یہہ بات تو تجربہ عام سے یقیناً حاصل ہے کہ عام طریقہ انتظام
الہی ہمین آگاہ کرتا ہے یا کم و بیش طاقت پیش بینی کی عطا کرتا ہے کہ ایسے
افعال کا نتیجہ اسطرح کے حظوظ اور ویسے کا اسطرح کی تکالیف ہونگی اور
دائمی اون حظوظ اور تکالیف کو ہمارے افعال پر موقوف رکھتا ہے ؞

اعتراض لیکن کل باتون مسطورہ بالا کو سلسلہ ضابطہ
عالم سے منسوب کرنا چاہیے ؞

جواب بجا ہے اور مین بھی یہی التماس کرتا ہون کہ
اسکو سلسلہ ضابطہ عالم سے منسوب کرنا چاہیے یعنی نہ الفاظ اور معنی
سلسلہ ضابطہ عالم سے بلکہ اوس سے جسنے اوسکو مقرر کیا اور اشیا
کو اوسکے احاطہ مین رکھا یا اوس سلسلہ فعلیت سے جسکو یکسان یا
دائمی ہونے کے باعث طبعی کہتے ہین اور جس سے ایک فاعل فی تاثیر
کا ہونا ضرورۃً نکلتا ہے — جسوقت آدمیون کو ضابطہ عالم کے بانی کا
اقرار کرنا لازم آوے یا اس بات کا کہ حق تعالے اس دنیا کا حاکم طبعی
ہے تو پھر اس امر کا انکار اسوجہ سے کہ اوسکا انتظام یکسان ہے
نہین چاہیے — اور اس وجہ سے کہ اوسکے افعال دائمی ہین اوسکے
فاعل ہونے کا انکار بیجا ہے — کیونکہ تاثیرات اوسکے فعل کی دائمی

ہین گو اوسکی فعلیت دائمی ہو یا نہو — الغرض ہر شخص جو کچھہ وہ کرتا ہے بالطبع اس دوراندیشی اور امید پر کرتا ہے کہ نقصان سے بچے یا فائدہ حاصل کرے — اور اگر سلسلہ ضابطہ عالم حق تعالے کی تعیین سے ہے اور ہمارے علم اور تجربہ کی جبلّی قوتین اوسکی عطا کی ہوئی ہین تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہین اوسی کے تعیین کیے ہین اور اون نتائج کی پیش بینی ہمارے واسطے اوسکی طرف سے ایک آگاہی ہے کہ کس طرح ہمکو عمل کرنا چاہیے *

سوال پس حظ کا جو ہر خاص التذاذ خواہش سے بالطبع پیدا ہوتا ہے کیا یہہ منشا ہے کہ ہم ہر بار ایسے خاص تلذذ خواہش پر آمادہ ہون اور اوس لذت کو اپنے فعل کا جلدو سمجھین *

جواب ہرگز نہین — اور نہ ہم یہہ کہہ سکتے ہین کہ ہماری آنکھین بالذات اس لیے دی گئی ہین کہ ہر شے کو دیکھین جو بصارت مین آسکتی ہے خواہ وے اشیا اونکے لیے مہلک ہون یا کسی اور وجہ سے ہمکو اونسے آنکھین پھیر لینا لازم آتا ہو — تاہم بے شبہہ آنکھین ہمین دیکھنے کے لیے دی گئی ہین — اسی صورت پر کوئی شک نہین کہ حظوظ و تکالیف جو خواہشون سے متعلق ہین اور جنھین ہم دوراندیشی سے دریافت کرسکتے ہین انسان کو بطریق اکثر یہ خاص طرح کے فعل کی طرف

رغبت دلانے کو دی گئی ہین *

اس تقریر عام سے جو ہر ایک پر روشن ہے
کہ حق تعالےٰ نے ہمپر ظاہر کیا ہے کہ اوسنے ایک طرح کے فعل کے نتیجے
خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے فعل یا عدم فعل کے نتیجے
تکلیف اور بے چینی مقرر کیئے ہین اور ہم دیکھتے ہین کہ وے نتیجے جنکی
ہمکو آگاہی دی گئی ہے بلاتغیر ظہور مین آتے ہین ۔ ان باتون سے
معلوم ہوتا ہے کہ ہم درحقیقت بمعنی صحیح و مناسب حق تعالےٰ
کے انتظام کے ماتحت ہین باعتبار اس معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی
جزا اور سزا دیتا ہے ۔ جبکہ ضابطۂ عالم کے بانی کا وجود تسلیم کرلیا
تو اسطرح سے اوسکے زیر حکومت ہونا اسقدر عقلاً نہین جسقدر تجربہ
سے حاصل ہوتا ہے ۔ ہم اوسکے زیر حکومت ہونا باعتبار اوسی معنی
کے کہتے ہین جیسے ماتحتی حکام ظاہری کی ۔ کیونکہ بعض افعال سے جنکے
کرنے یا نکرنے کے ہم مختار ہین خوشی اور بعض سے تکلیف متعلق کرنا
اور اس تعین کی پیشتر سے ہمکو آگاہی دینی انتظام عبارت اسی سے
ہے ۔ خوشی یا تکلیف سے جو اسطرح ہمارے چال و چلن سے پیدا
ہوتی ہے خواہ وہ ضابطۂ عالم کے بانی کے ہر لمحہ کے فعل کا نتیجہ ہو یا
اوسنے اپنی تدبیر کو اس دنیا کی ساخت مین ایکبارگی انجام دیا ہو

معاملہ تنقیح طلب مین خلل واقع نہین ہوتا۔ کیونکہ اگر ممکن ہوتا کہ احکام ظاہری بعد جاری کرنے کے اپنے قوانین کے احکام کو بلا کسی طرح کی مداخلت یعنی بغیر تجویز اور محاسبہ ظاہری کے عمل مین لا سکتے یعنی اگر یہہ ممکن ہوتا کہ اونکی شرع کا عملدرآمد خود بخود ہو جاتا یا ہر مجرم اپنے تئین بذات خود سزا دیتا تو اسصورت مین بھی ہم اونکے باعتبار اوسی معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہین مگر یہہ حکومت بلحاظ مراتب کے بہت اعلےٰ اور بلحاظ طریقہ کے کامل تر ہوتی —

خفیف تکالیف کے سزاے الہی سے متخیل ہونے پر یقین ہے کہ بعض لوگ ہنسینگے لیکن یہہ ضحک بیجا ہے اوس بات کا جس سے یہان بطریق اکثر یہہ غرض ہے رد کرنا یا ٹال جانا بغیر انکار علتون غائی کے غیر ممکن ہے کیونکہ درصورت اقرار علتون غائی کے خوشی اور تکالیف مذکور کو بھی اوسکی نظائر مین داخل کرنا لازم آویگا — اور اگر یہہ حق ہے اور حق تعالےٰ نے ہمکو کسی خاص طرح کے فعل کیطرف رغبت دلانے کے ارادہ ظاہرہ سے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکالیف ملحق کی ہین تو اس صورت مین وہ نہ صرف خوشی اور تکالیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا ہے مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اوٹھاتے ہین جس سے ہمارے جسمون کا ضرر ہو جیسے

آتش کی زیادہ تر تر دیکی یا اپنے تئین زخمی کرنا ضابطۂ عالم کے
بانی نے اس لیئے مقرر کیا ہو کہ ہم اون افعال سے جن سے ہماری
ہلاکت متصور ہے باز رہین ــ تو یہہ نظیر خالق کے ہمارے افعال کی
سزا دینے اور بنا بران ہمارے اوسکے زیر حکومت ہونے کی اوسقدر
قوی ہے گویا کہ باواز بلند ہم سے آسمان سے کہدیا گیا کہ اگر ہم ایسے
افعال کرینگے تو وہ ہمپر ایسی تکلیف نازل کریگا خواہ وہ تکلیف شدید
ہو یا خفیف +

پس ہم دیکھتے ہین کہ ضابطۂ عالم کے بانی کی
نسبت قبل اوسکے اوصاف اخلاقی پر لحاظ کرنے کے صحیح خیال اوسکی
تمہید باعتبار مخدومیت وحاکمیت کے ہے ــ اور واقعی اپنی حالت
جو ہم تجربہ سے دیکھتے ہین ایسی ہی ہے کہ وہ زمانہ حال مین درحقیقت
ہمپر بوسیلہ اعمال کی جزا اور سزا کے بموجب اون الفاظون کے
معنی صحیح اور مناسب کے سلطنت یا حکومت باعتبار اوسی معنی کے
کرتا ہے جیسا لڑکے اور خدام اور رعایا اپنے مخدوم سے جزا اور
سزا پاتے ہین ــ اس صورت مین کل ضابطۂ عالم کی تشبیہہ اور کل
سلسلۂ موجودہ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ دین کی اس تعلیم عام
مین کہ حق تعالے لا انسان کو حالت آیندہ مین اونکے اعمال کی

جزا اور سزا ویگا کوئی امر قابل بے اعتباری کے نہین ہے۔ یعنی کوئی سبب اعتباری بنظر خیال جزا اور سزا کے پیدا نہین ہوتی کیونکہ کل ضابطۂ عالم فی الحال حق تعالےٰ کے ہمارے اوپر سلطنت کرنے کی ایک نظیر ہے جو جزا اور سزا پر دلالت کرتی ہے +

لیکن چونکہ سزاے الٰہی پر لوگ علی الخصوص اعتراض کرتے اور اوسکے قبول کرنے ہین ازبس تامل کرتے ہین اس لیئے بعض کیفیات فی الحال کے سزاؤن کی جو بالطبع سلسلہ زمانہ سے پیدا ہوتی ہین اور حالت آئندہ کی سزا کے جیسا کہ دین ہین سکھاتا ہے مشابہ ہین بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہہ مشابہت اوس درجہ کی ہے کہ جیسا اوسنے اوسکا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے ویسا ہی وے غور کرنے والون کے دلون پر خواہ نخواہ فکر سنجیدہ پیدا کرتی ہین

ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ خاص تکالیف خاص افعال نادانی اور خود رائی سے اور نیز افعال سے جو عموماً اور ظاہراً از بون سمجھے جاتے ہین بالطبع پیدا ہوتی ہین اور یہہ نتائج جبکہ ہمکو اونکی پیشبینی حاصل ہے درحقیقت سزائین طبیعہ ہین جو ایسے افعال سے متعلق ہین کیونکہ جس بات پر بطریق اکثر یہ اصرار کیا جاتا ہے یہہ نہین ہے کہ ہم اس دنیا کو تکلیفات سے معمور دیکھتے ہین بلکہ یہہ کہ اکثر تکالیف لوگ

اپنے اوپر خود اپنی رفتار سے عائد کرتے ہین جنکی پیشبینی حاصل تھی
اور اوسنے بچنا بھی ممکن تھا — ان طبعی سزاؤن کی کیفیات جو خاص کر
غور طلب ہین سو اس قبیل سے ہین کہ اکثر اوقات وے ایسے افعال
سے نکلتی یا عائد ہوتی ہین جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل
ہوتے ہین اور عشرت کثیر ملحق ہے — مثلاً بیماری اور موت جوانی
بے اعتدالی کے نتیجے ہین اگرچہ خرمی اور عشرت فراوان اوسکے
ہمراہ ہین — اور کہ یہہ سزائین اکثر اوقات نسبت اون فوائد یا عشرتون
کے بہت زیادہ ہین جو اون افعال سے حاصل ہوئے جنکی وے سزائین
یا نتائج ہین اور اگرچہ ہم ایسے نظام عالم کا خیال کرسکتے ہین جسمین یہہ
طبعی سزائین جو فی الواقع عائد ہونگی فی الفور فعل کے سرزد ہوتے ہی
یا بہت جلد ظہور مین آوین لیکن برعکس اسبات کے ہم اس جہان مین
دیکھتے ہین کہ ان سزاؤن مین اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کبھی
اسقدر کہ وے افعال جو اونکے باعث ہوئے فراموش ہو جاتے ہین
— پس ضابطۂ عالم کی فطرت ایسی ہے کہ توقف سزا سے انجام کار
رستگاری کا کسی قسم یا درجہ کا ظن نہین ہوسکتا — کہ بعد ایسے توقف
کے یہہ طبعی سزائین یا تکالیف اکثر اوقات نہ بتدریج بلکہ دفعتاً و یکبارگی
شدت سے عائد ہوتی ہین اگر سب نہین تکلیف خاص تو بہر حال عائد

ہوتی ہے اور جیساکہ ایسی تکلیف بعید کا خاص افعال سے نکلنا آدمیون
کو کبھی یقیناً دریافت نہین ہوتا ویساہی شاید وقت ارتکاب کے
ہوے اوسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال کمتر کرتے ہین — اور بارہا
صرف یہہ صورت ہوتی ہے کہ اونکو بطریق اکثریہ تو یہہ اعتبار ہوتا ہے
کہ مثلاً بے اعتدالی سے امراض پیدا ہونگے یا جرم کے موافق سزا
ملے گی تاہم بچجانے کا احتمال اکثر ہوتا ہے — مگر باوجود اس امر
کے سلسلۂ معینہ مین فرق نہین ہوتا اور تکلیف اکثر اوقات بہت سی
ان حالتون مین وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے — نیز
اسی طرح پر اگرچہ نادانی اور بے سوچی کی نسبت شباب کا عذر کرسکتے
ہین کہ یہہ ایام بالطبع بے فکری کے ہوتے ہین جنمین بدکاری اور گردن کشی
کے نتائج صاف صاف دکھائی نہین دیتے — تاہم یہہ بات اون نتیجون
کی مانع نہین ہوتی — بلکہ اونسے عمر بھر رنج سخت عائد ہوتا ہے —
اوس ایام کی بڑی ہوئی عادتین اکثر تباہی مطلق کا باعث ہوتی ہین
اور آدمیون کی کامیابی دنیا مین نہ صرف دنیوی کامیابی بلکہ حقیقی
راحت و رنج بدرجہ کثیر اور انواع طرح سے اونکے طریقۂ جوانی کے
صرف کرنے پر موقوف ہے — مگر ان نتائج پر وے اکثر اوقات غور
نہین کرتے اور شاید قبل از وقوع جیساکہ چاہیے یقین بھی نہین کرتے

— اس بات کا بھی ذکر کرنا لازم ہے کہ بے شمار حالتون مین سلسلہ زمانہ
کے موافق اوقات معینہ پر ہمکو اپنے لیئے ایسے فائدے حاصل کرنے
کے مواقع ملتے ہین جنکو ہم جب چاہین تب حاصل نہین ہو سکتے اور نہ
ؤے مواقع ہاتھہ سے گئے بعد پھر آسکتے ہین — درحقیقت ضابطہ
سلسلہ عالم امر مذکور کی نظیر ہے — اگر ایام جوانی مین آدمی ناتربیت پذیر
اور خودراے ہون تو عمر آیندہ مین بسبب نہونے اون لیاقتون کے
جو اونھون نے عین وقت پر حاصل نکین بے شک تکلیف اوٹھاتے ہین
— کاشتکار اگر تخم ریزی کے وقت نہ بوئے تو کل سال اوسکا برباد جاتا ہے
— اسیطرح پر گو کہ نادانی اور بے اعتدالی کے مرتکب ہوئے بعد بھی
کسی خاص حد تک آدمیون کو اختیار حاصل ہے مثلاً اس بات کا کہ اپنے
معاملات با تندرستی اور طریقہ کو کسیقدر سنبھالین — تاہم اکثر حالتون
مین اصلاح حقیقی بعد گذرنے اوس حد کے تکالیف اور مفلسی اور بیماری
اور بدنامی کو جو نادانی اور بے اعتدالی سے بالطبع ملحق ہین روک
نہین سکتی — نادانی اور بدچلنی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے تجاوز ہوگیا
تو پھر اسباب سلسلہ عالم کے موافق توبہ کو جگہہ نہین رہتی — یہہ بات بھی
ازبس قابل غور ہے کہ تغافل کے جو بے خیالی سے پیدا ہو اور عدم تامل
و عدم مستعدی بکار مرجوع کے نتائج اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے

ہین جیسے کسی ظاہر بد وضعی کے جو قوّت شہوی کے غلبہ سے وقوع مین آئی ہو — الغرض جیسا کہ انتظام سلطنت طبعی ہے اوسکی سزائین بھی ویسی ہی ہین اور بعض ان سزاؤن مین سے مہلک ہین جیسے اوباشی کے نتائج اکثر مہلک ہوتے ہین — پس بہت سی سزائین طبیعہ اگر صرف اسی عالم کے اعتبار سے لحاظ کیا جاوے تو مجرمون کے واسطے قطعی ہین اور عادت عالم کے ضابطہ کے موافق عائد ہوتی ہین تاکہ مجرم کو دفع کرین کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہونچے یا اسلیئے کہ پس ماندون کو عبرت ہو گو کہ اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے ❊

یہہ باتین ایسی نہین ہین جنکو ہم اتفاقیہ کہتے ہین یا ایسی جنکا ظہور صرف گاہے ہوتا ہے بلکہ یہہ باتین تو روزمرہ کے تجربہ کی ہین — وے قواعد اکثریہ بلکہ از بس اکثریہ سے مستخرج ہین جنکے وسیلے سے حق تعالے بطریق سلسلہ اپنی پروردگاری کے اس دنیا کا انتظام کرتا ہے اور امورات مذکورہ شریرون کی سزاے آئندہ کے جیسا کہ دین تعلیم کرتا ہے ایسے مشابہ اور ہم ذات ہین کہ دونون کا اونھین الفاظ مین اور ایک ہی طرز پر بیان ہو سکتا ہے — مثلاً امثال کی کتاب مین دانش کا اسطرح پر بیان آیا ہے کہ وہ مقامات ہجوم عام مین جا کر اپنے تئین زندگانی انسانی کا ہادی معین قرار دیتی

ہے اور وے اوسکو قبول نہین کرتے ۔ اور اونسے جو اوس راہ سے گذرتے ہین خطاب کرکے یون فرماتی ہے کہ اے سادہ لوگو تم کب ساد گی کو دوست رکھوگے ۔ اور استہزا کرنے والے استہزا پہ مائل رہینگے اور جاہل علم سے کینہ رکھین گے ۔ تم میری تنبیہہ پہ متوجہ ہو دیکھو مین اپنی روح تم پہ جاری کرونگی اور اپنا کلام تمکو سمجھاؤنگی لیکن جب توجہ نکی تو یون کہتی ہے ازبسکہ مینے بلایا اور تمنے نمانا مینے اپنا ہاتھہ لنبا کیا اور کوئی متوجہ نہوا ۔ بلکہ تمنے میری نصیحتون کو ناچیز جانا اور میری سرزنش کی قدر نکی ۔ مین بھی تمھاری پریشانی پر ہنسونگی اور جب تمپر دہشت غالب ہوگی تو مین ٹھٹھے مارون گی ۔ جسوقت تمھاری دہشت خرابی کی مانند تم پاس آویگی ۔ اور تمھاری آفت گردباد کی طرح تم تک پونہچے گی ۔ اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تمپر پڑیگی تب وے مجھے پکارین گے پر مین جواب نہ دونگی وے سویرے مجھے ڈھونڈینگے پر مجھے نپاوینگے ظاہر ہے کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ ہے اور بعض مقام اوسکے ازبس مجازی ہین تاہم اوسکے معنی عیان ہین اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف صاف ہویدا ہے ۔ کیونکہ اونھون نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار نکیا سو وے اپنی راہون کے پھل کھاوینگے اور اپنی ہی مصلحتون

سے سیر ہوویںگے کیونکہ سادہ لوحوں کی اطمینان اونکے قتل کا باعث ہوگی اور احمقوں کی کامیابی اونھیں غارت کریگی۔ کل عبارت مسطورۂ نتائج افعال انسانی سے جیسا کہ ہم اس دنیا میں تجربہ کرتے ہیں اور نیز دین کے حیات آیندہ کی تعلیم سے ایسی چسپان ہے کہ محل تامل ہے کہ دونوں میں سے خاص غرض کس سے ہے +

فی الواقع جبکہ حالت آیندہ کی جزا و سزا کے مناسب ثبوت پر نظر کیجاتی ہے تو میری دانست میں کسی اور بات سے سزا کا اندیشہ اسقدر ذہن نشین نہیں ہوتا یا اوسکی صورت دلپر نقش نہیں پکڑتی جیسا ذیل کی باتوں پر غور کرنے سے کہ بعد التفات نہ کیئے جانے چند در چند ممانعت و نصائح و تنبیہات کے جو بدی اور نادانی اور بے اعتدالی کی راہ میں آدمیوں کی متعرض ہوتی ہیں۔ ایسی تنبیہات جو بالطبع ہیں اور غیروں کا حال دیکھنے سے۔ اور تکالیف خفیف سے جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے ہیں اور دانشمندوں اور صالحوں کی تعلیم سے ظہور میں آتی ہیں۔ بعد ان پیش خبریوں کے عرصہ تک حقارت اور تضحیک سکیئے جانے کے۔ اور بدی کے خاص بڑے دنیوی نتائج کے عرصہ بعید تک موقوف رہنے کے۔ آخر کار ویسے مثل ایک لشکر مسلح کے بغلبہ تمام آپڑتے ہیں۔ اس حالت میں توبہ کام نہیں آتی مگر

صرف تکلیف کو ستزاد کر سکتی ہے کیونکہ اب حال لاعلاج ہو گیا اور
مفلسی اور بیماری اور تاسف اور جان کنی اور ذلت اور موت جو کہ
اونھین کے افعال کے نتایج ہین اون پر مستولی ہوتے ہین اور
پھر کوئی صورت علاج یا جان بری کی نہین رہتی ــ بیان مسطورہ بالا
بطریق اکثر یہ ضابطہ عالم کی فطرت کا حال واقعی ہے ✣

تقریر مصرحہ بالا کا یہہ مدعا نہین ہے کہ بموجب
سلسلہ ضابطہ عالم جسقدر کہ فی الحال ظاہر ہے آدمیون کو بمقدار اونکی
بدوضعی کے ہمیشہ برابر سزا ملتی ہے بلکہ یہہ کہ اکثر بدوضعی کی سزا
متفرق طریقون سے جیسا ذکر ہوا دیجاتی ہے ــ اور یہہ مثالین اور
ہیہ اور قواعد عالم کے اقتضا دریافت کرنے کے واسطے مکتفی ہین ــ اور
اگر اونپر بخوبی غور کیا جاوے تو جمیع اعتراضات کی رد کے واسطے جو
سزا سے حالت آیندہ کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت پیش کیئے جاتے
ہین کافی اور شافی ہین خواہ وے اس خیال سے ہون کہ ہماری ضعیف البنیانی
اور ظاہری آزمایشین انسان کے شر کی زبونی کو عفو ہیبت زائل کرتی ہین
اور خواہ وے اعتراضات قبیل دیگر یعنی مسئلہ جبر کے اس خیال سے
پیدا ہوتے ہون کہ اوس قادر مطلق کی مرضی کا تخالف ممکن نہین و یا کہ
وہ ناراضگی و خشمناکی سے مبرا و منزہ ہے ✣

اگرچہ اس قسم کے تفکرات سے سنجیدہ مزاج آدمیون
پر جو سرگرمی سے معرّا اور مستقیم المزاج ہین خوف طاری ہوتا ہے ۔ مگر معاملات
کا بجنسہ جیسے کہ وے ہین اظہار و لحاظ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ۔ فی زماننا
دربارۂ اس امر کے کہ حالت آیندہ مین ماتحت سلطنت الٰہی کے کیا ہوگا ایسی
بیباکی مروج ہے کہ بغیر الحاد کے قطعاً ثابت ہونے اور اوس ثبوت کے عموماً قبول
کیے جانے کے ہرگز مناسب نہین ۔ لہذا آدمیون کو آگاہی دینی اور اگر ممکن ہو یہہ امر اونکے
مرکوز خاطر کرنا ضرور ہے کہ باعتبار طریقہ شک کے بھی ایسی گستاخی اور دلیری کی
جگہہ نہین ہے ۔ کیونکہ کسی شخص کی بنسبت وقت تولد کے اس دنیا مین کیا یہہ نہین
کہا جا سکتا کہ شاید اوسکی رفتار ایسی ہو کہ اوس سے دنیا کو سوا نتایج ہولناک
شر اور نادانی کے نمونہ ہونے کے کوئی اور فائدہ نہ پہونچے کہ شاید وہ اور ہر
شخص جو چاہے ایسا کر سکتا ہے حسب الشرع ذلت سے مارا جاوے یا کسی دیگر طریقہ
بے اعتدالی سے اپنی عمر کو تاہ کرے ۔ یا اپنے اوپر رو سیاہی اور امراض جو
موت سے بدتر ہین عائد کرے ۔ پس باعتبار اس دنیا کے بھی اوسکا پیدا نہونا
اوسکے لیے بہتر ہوتا ۔ اور کیا کوئی ادنیٰ مرتبہ کی بھی معقول وجہ ہے جس سے لوگ
اپنے تئین محفوظ سمجھین اور باتین بنا دین کہ گویا اونکو ثبوت یقینی حاصل ہوا کہ وے
کیسی ہی مطلق العنانی کیون نہ اختیار کرین عالم آیندہ کو بلحاظ فائدہ یا نقصان کے اس عالم
سے کچھ بھی مشابہت نہین ہو سکتی حالانکہ دونون عالم ایک ہی پروردگار کے زیر انتظام ہین

باب سوم

حق تعالی کی سلطنت اخلاقی کے بیان مین

جیسا دنیا کے نظام فطری مین ارادت اور علل غائیہ
کے انواع آثار سے ثابت ہے کہ وہ ایک حکیم مطلق کی صنعت ہے۔
اسی طرح سے راحت و رنج کے خاص علل غائیہ سے جو اوسکے مخلوقات مین
منقسم ہین ثابت ہے کہ وے اوسکے زیر حکومت ہین۔ اور اس حکومت کو
اون مخلوقات کی جو حواس و عقل سے مزین ہین سلطنت طبعی کہہ سکتے
ہین۔ مگر نسبت اوسکے کہ حق تعالے کی دنیا کی سلطنت طبعی سے عموماً
سمجھا جاتا ہے بیان مسطور سے کچھ زیادہ مترشح ہے۔ اس سے اوسی
قسم کی حکومت نکلتی ہے جو آقا اپنے خدام اور حاکم اپنی رعایا کی نسبت عمل مین
لاتے ہین۔ علل غائیہ کے ان نظایر سے دنیا کے ایک حاکم عاقل کا
وجود باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی ذکر ہوا اور پیشتر شرحاً بیان ہو چکا ہے
ایسا واقعی ثابت ہے جیسا کہ علل غائیہ کے نظایر دیگر سے ایک صانع
عاقل کا ہونا ثابت ہے ٭

مگر صرف اس بات سے ضابطہ عالم کے بانی

کی صفات اخلاقی بنظر رابطہ حاکمیت کے بادی النظر مین یقیناً دریافت
ہوتی دکھائی نہین دیتین — اس سے اوسکی سلطنت کا اخلاقی ہونا
قرار نہین پاتا اور نہ یہہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کا منصف صادق ہے —
سلطنت اخلاقی کا مدار صرف آدمیون کو اونکے افعال کی جزا و سزا دینے
پر نہین ہے — یہہ تو ایک ظالم شخص بھی کر سکتا ہے — بلکہ اسبات پر ہے
کہ راست باز کو جزا و شریر کو سزا دیجائے اور آدمیون سے حسب
اونکے افعال کی نیکی اور بدی کے سلوک کیا جاوے — اور کمال سلطنت
اخلاقی کا جمیع مخلوقات ذی عقل کے ساتھہ بحسب اونکی ذاتی لیاقت
یا عدم لیاقت کے موافق اسطرح پیش آنے پر موقوف ہے ✣

معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہین کہ ضابطہ
عالم کے بانی کی صفت محض رحمت ہے اور بس — اگر اوسپر بنظر اوسکے
لا انتہا اور مبدار فعل ہونے کے لحاظ کیجیے تو بغیر آدمیون کے چال و
چلن پر لحاظ کیے یہہ صفت بے حد خوشی پیدا کرنے کی مقتضی ہے —
اور اگر رفتار پر لحاظ بھی ہو تو صرف خوشی کے مستراد کرنے کی نظر سے ہے
— اور اگر فرض کیجیے کہ حق تعالے کی صرف ایک یہی صفت ہے تو اوسکی
صداقت اور عدالت محض رحمت دانشمندانہ ہین اور بس — نہ ثبوت
پہونچائے ایسا دعوی کرنا درحقیقت بیجا ہے — کیونکہ ایسے مقدمہ مین

ہکو باحتیاط و آداب گفتگو کرنی لازم ہے - اور اس مقام پر اس بات
کی تنقیح نہین کیجاتی ہے کہ آیا یہہ امر ثابت ہو سکتا ہے یا نہین - بلکہ یہہ کہ
اس دنیا کے نظام فطری اور اہتمام مین ایک راستی کی سلطنت جو ایک حاکم
صادق کے وجود پر ضرورۃً دلالت کرتی ہے ظاہراً پائی جاتی ہے یا نہین
- ممکن ہے کہ خلق اللہ مین ایسے مخلوق ہون جنپر ضابطۂ عالم کا بانی
اپنے تئین جمیع صفات مین سے اس عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت لاانتہا
کے ساتھ ظاہر کرتا ہو - یہہ صفت ازبس ہر دل عزیز ہے بشرطیکہ انصاف سے
متعرض نہو اور شاید ہے بھی نہین مگر وہ اپنے تئین ہمارے اوپر ساتھ
صفت حاکم صادق کے ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم صادق
ہونے کے اوسکا محض رحیم ہونا باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا بعید نہو
- مگر وہ خادمون پر ایک حاکم ہے اور اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام فطری
و اہتمام مین دیا ہے - کیونکہ وہ ہمارے افعال کی ہکو جزا و سزا دیتا ہے
- اور ممکن ہے کہ اوسنے اپنے نظام اور اہتمام مین علاوہ دلیل ذاتی
اور قوت ممیزہ کی طبعی پیش خبریون کے اشارات واضح و لائح اس امر
کے دیئے ہون کہ اوسکی سلطنت صادق یا اخلاقی ہے - اور یہہ بات
ایسے شخصون پر روشن ہوگی جو اوسکی اصلیت کو واجب الغور سمجھتے ہین
اور نہ ہر غافل پر جو سرسری نظر سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے ۔

مگر اس بات پر خاص کر غور کرنا چاہیے کہ سلطنت
الٰہی کو جسکے ماتحت ہم اپنے تئین حالت موجودہ مین تجربہ سے پاتے
ہین بذات خود کامل سلطنت اخلاقی قرار نہین دیتے ہین — تاہم یہہ بات
اس امر کی مانع نہین ہوتی کہ اوسمین کسیقدر کم یا زیادہ اخلاق حقیقی پایا
جاتا ہو — حکومت صادق کا جاری ہونا توکسیقدر بخوبی ظاہر ہے —
اور یہہ بات اوسکے کامل ہوجانے یا درجۂ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے
پونہچنے کے خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے — مگر یہہ بات ظاہر
نہین ہوسکتی جب تک کہ انتظام الٰہی کا زیادہ تر حال نسبت اوسکے کہ زندگی
موجودہ مین ظاہر ہے عیان نہوجاوے — اور اس باب مین اس امر کی
تنقیح منظور ہے کہ یہہ صورت کہانتک ہے کہ علاوہ اوس طینت اخلاقی کے
جو حق تعالےٰ نے ہمکو عطا فرمائی ہے — اور علاوہ اوس جبلی خیال کے
جو ہم اوسکے اون مخلوقات پر جنکو اوسنے یہہ طبیعت عطا کی ہے حاکم
صادق ہونیکا رکھتے ہین — علاوہ اِن سب کے اس دنیا مین باوجود
اوسکی ابتری اور بے بندوبستی کے سلطنت اخلاقی کے اصول اور آثار
ابتدائی کس قدر پائے جاتے ہین ؛

اس مقام پہ اوس بات کا جو اکثر اوقات کمال
تاکید سے پیش کی گئی ہے ذکر کر سکتے ہین کہ حالت موجودہ مین بطریق

اکثر یہہ نیکی مین زندگی بسر کرنے سے بہ نسبت بدی کے زیادہ اطمینان
اور کم بے چینی حاصل ہوتی ہے — اور یہہ ضابطۂ عالم مین ایک سلطنت
اخلاقی کے ہونے کی نظیر ہے — ایسی نظیر جو تجربہ اور حال کے امور واقعی
سے مستنبط ہے — مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ حظوظ اور تکالیف
کا آپسمین یا ایک دوسرے کے مقابل جانچنا اور تولنا ایسا کہ بصحت تخمینہ
ہو سکے کہ نیکی کی مد مین کس قدر فاضل برآمد ہوا امر دشوار ہے — اور
دنیا کی بے حد ابتری مین غیر ممکن نہین کہ بعض اوقات نیک لوگ خوشی
سے محروم رہ جاتے ہون یہہ بات اونکی نسبت بھی راست آتی ہے جنکا
طریق زندگی ایام شباب سے بے عیب ہو اور زیادہ تر اونکی نسبت
جنھون نے عرصہ تک بدی کی راہ مین قدم مارا اور بعد ازان اصلاح
پذیر ہوئے — حالت اخیر کی ایک نظیر فرض کیجئے — ایک شخص ہے کہ
اوسکی خواہشہاے نفسانیہ غلبہ پر ہین اور بباعث عادات نفس پروری
کے انقیاد نفس کی قوت فطری ضعیف ہو گئی ہے اور اوسکے جمیع رذائل
شل کر گئے ہون سے اپنی لذات معمولی چاہتے ہین — نہین معلوم کہ کتنا عرصہ
اس بات کے واسطے چاہئے کہ ایسا شخص نیکی کی معقولیت اور حال کے
نتایج حسنہ سے زیادہ خاطر جمعی پاوے نسبت مشکلات اور نفس کشی کے
جو اوسکی ہی عائد کرتی ہے — تجربہ سے یہہ بھی ظاہر ہے کہ انسان اس قدر

بے شرم اور بے حیا ہو جا سکتے ہین کہ اپنے تئین مطلق العنان بیان کرتے
اور شرارت ظاہرہ کا اقرار کرکے اوسکی بدنامی پر منفعل نہین ہوتے
ہین — مگر چونکہ صلاحیت اختیار کرنے پہ آدمی کی بداعمالی کا غالبًا زیادہ
ذکر کیا جائیگا اور طعنہ زنی بھی اکثر ہووے گی — پس نیکی اور آبرو کے
خیال پھر پیدا ہو جانے پر اونکی بدنامی سے زیادہ تکلیف پہونچیگی —
اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیون کے حساب مین شمار کرنا چاہیے
— تاہم یہہ کہا جائیگا کہ یہہ کسیقدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجون سے
ہے — بہرحال مجھہ کو ہرگز شک نہین کہ اس دنیا مین بنظر کل کے نیکو کا
نسبت بدکارون کے زیادہ خوشحال ہین — لیکن اگر شک بھی ہوتا
توبھی ضابطۂ عالم مین انتظام صادق کی ابتدا لاریب پائی جاتی ہے
بشرطیکہ ہم بغور اوسکی تلاش کرین ٭

اگر حق تعالےٰ کا باعتبار معنی مناسب کے ہمارا
حاکم ہونا ظاہر نہوتا تو اوسکی سلطنت اخلاقی کی نسبت جو دنیا پر ہے
جیسا چاہتے ویسا خیال کرتے مگر جبکہ تجربہ سے یقینًا ثابت ہے کہ وہ
اپنے تئین ہمارے اوپر باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا اسا تحقہ
صفت حاکمیت کے ظاہر کرتا ہے تو اس امر کا دریافت کرنا کہ آیا اس
خیال کی کوئی وجہ تو نہین ہے کہ وہ حاکم صادق و با اخلاق ہو — لازم

آیا۔ چونکہ یہہ امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالےٰ انقسام کے بعض
قواعد معینہ کے موافق انسان پر جزا اور سزا کے طریقہ سے سلطنت
کرتا ہے۔ تو یہہ سوال ضرور کرنے کے لائق ہے کہ بموجب اس خاص
قاعدہ کے یعنی باعتبار نیکی یا بدیٔ افعال یا موافق عقل یا خلاف عقل ہونے
کے انجام کار حق تعالےٰ کے جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے
۔ چونکہ آدمیون کو بموجب اس قاعدہ کے مسرور یا رنجور کرنا نسبت
کسی اور کے ہمارے خیالات طبعی اور وضع کے زیادہ تر مطابق ہے
کیونکہ کسی قاعدہ دیگر کے بموجب جزا و سزا دئیے جانے کی وجوہات کا
سمجھنا ایسی طبیعتون کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہین زیادہ تر دشوار
ہوتا۔ پس دین کی گواہی زیادہ واضح ہو یا کم مگر اوس امید کو جو وہ
ہمارے دلون مین پیدا کرتا ہے کہ بنظر کل کے راستباز مسرور اور شریر
تکلیف زدہ ہونگے کسیطرح خلاف عقل یا قیاسی تصور نہین کرسکتے۔
کیونکہ یہہ صرف بمنزلہ امید کے ہے کہ ایک طریقۂ سلطنت یعنی اعمال کی جزا
اور سزا دینے کا طریقہ جو فی الحال شروع ہوا ہے بموجب ایک خاص
قاعدہ کے جاری رہیگا۔ ایسا قاعدہ جو ہمکو بادی النظر مین بہ نسبت
قواعد دیگر کے خواہی نخواہی ضابطہ کے زیادہ تر موافق معلوم ہوتا ہے
اور جسکو ہم عدالت قاسمہ کہتے ہین *

اور اس بات کو بھی مطلق بے لحاظ چھوڑنا نچاہیے
کہ اپنے نفس اور اپنے کاروبار کے باعتیاز انتظام کرنے کے طبعی نتائج
آسائش و خاطر جمعی و فوائد ظاہرہ ہوتے ہین اور تیز مزاجی اور غفلت ندانستہ
اور دانستہ نادانی اپنے ہمراہ چند در چند بے آرامی اور تکالیف لاتی ہین
— اور ان سے ضابطہ عالم کی طبیعت کی راستی کے نظائر پائے جاتے
ہین جیسا لڑکون کا جب وے خطرہ مین جاتے ہین یا اپنے تئین ضرر پہونچاتے
ہین — اونکی بھلائی کے واسطے اور دوسرون کی عبرت کے لیئے تادیب
کرنا اچھی تعلیم مین داخل ہے — اسی صورت مین حق تعالے کا بموجب عام
قواعد معینہ کے دنیا پر سلطنت کرنا اور ہمکو اس نظام پر فکر کرنے کی
طاقت عطا فرمانا — اور اپنے نیک و بدخلق کے نتائج کا دریافت کرنا
کسی طرح کی سلطنت اخلاقی پر صاف صاف دلالت کرتا ہے — کیونکہ
ایسے انتظام سے یہہ بات خواہی نخواہی نکلتی ہے کہ امتیاز اور غیر امتیاز
کی جو نیکی اور بدی کے زمرہ سے ہین فرداً فرداً جزا و سزا ضرور ہوگی
اور ہوتی ہے ؂

سسلہ ضابطہ عالم کے موافق افعال قبیحہ کی بدرجہ
غایت واقعی سزا ویجاتی ہے اس نظر سے کہ جماعت متشارکہ انسانی کیواسطے
مضر ہین — اور علاوہ سزا کے جو اسوجہ سے واقعی دیجاتی ہے اون

لوگون کو جو بباعث ارتکاب جرم کے سزاوار سزا کے ہوئے ورصورت
افشا ہوجانے کے سزا کا خوف و اندیشہ لگا رہتا ہے - یہہ حالت
خوف کی اکثر اوقات خود سزاے عظیم ہوتی ہے - اور اوسکا طبعی
خوف و اندیشہ بھی جو ایسے جرائم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے ضابطہ
عالم کی اون جرمون کے برخلاف ایک شہادت آشکارہ ہے - جماعت مشارکہ انسانی
کے خاص وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اون بدیون کی جو اوسکے لیئے
مضر ہین یعنی کذب و بے انصافی و بے رحمی کی بنظر ضرر رسانی کے
سزا دیجائے - اور یہہ ۵۱ سزا اشتل جماعت مشارکہ انسانی کے طبعی ہے
- اور لہذا یہہ ایک قسم کی سلطنت اخلاقی کی نظیر ہے جو بموجب ضابطہ
عالم کے مقرر ہوئی اور واقعی جاری ہے - اور چونکہ سلسلہ ضابطہ عالم
بعینہ حق تعالے کے انتظام یا پروردگار کے اہتمام سے ہے اگرچہ
وہ بوسیلہ انسانون کے جاری ہے لہذا تقریر مسطورہ کا حاصل
یہہ ہے کہ انسان کو اوسنے ایسی کیفیت مین رکھا ہے کہ اونکو اپنی
روش کا ذمہ دار ہونا ناگزیر ہے اور حق تعالے کی سلطنت مین
بلحاظ خاص و عام کے لیئے مضر یا کمال فائدہ بخش ہونے کے اکثر
اوقات سزا اور گاہے جزا پاتے ہین +

اگر یہہ اعتراض کیا جاوے کہ اکثر اوقات افعال حمیدہ

۵۱ یعنی جیسے طرح ... انسانی ... طبعی ... بھی ... ۱۲ [illegible]

اور ایسے افعال کی جو جماعت مشارکہ انسانی کے واسطے مفید ہین سزا
دیجاتی ہے جیسے دین کے واسطے ستائے جانا و مثل آن زبون و
مضرافعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے۔ تو اوسکا یہہ صاف جواب
ہو سکتا ہے۔ اولاً کہ یہہ امر ہرگز ضروری اور اسی وجہ سے طبعی
بھی نہین ہے۔ یعنی باعتبار اوس معنی کے کہ بسبب ضروری اور
لہذا طبعی ہونے کے بد و مضر افعال کا سزا دینا لازم آتا ہے۔ ثانیاً
یہہ کہ افعال حمیدہ کی باین نظر کہ جماعت مشارکہ انسانی کے لیے مفید
ہین سزا نہین دیجاتی۔ اور نہ افعال رذیلہ کی اس نظر سے کہ اوسکے
لیئے مضر ہین جزا ملتی ہے۔ پس یہہ بات قائم رہی کہ بدون کسی دلیل
کے جو بدی کی جانب سے مقابلہ مین اوسکے پیش کیجاوے ضابطہ
عالم کے بانی نے درحقیقت ہدایت کی ہے کہ افعال رذیلہ کی بباعث
ضرر رسانی خاص و عام کے سزا دیجاوے اور انسان پر اونکی سزا
دینا اسیطرح لازم رکھا ہے جیسا اوسنے حفظ زندگی کے لیئے ہمکو
استعمال خوراک کی ہدایت کی ہے اور اوسکو ناگزیر ٹھیرایا ہے۔
سلسلہ ضابطہ عالم مین نیکون کو بلحاظ نفس نیکی کے
واقعی اجر ملتا ہے اور بدون کو بلحاظ نفس بدی کے سزا دیجاتی
ہے۔ اور اس سے ایک نظیر نہ صرف سلطنت کی بلکہ سلطنت اخلاقی

کی جو شروع ہوتی اور قائم ہے پائی جاتی ہے یعنی اخلاقی باعتبار
معنی صحیح کے مگر نہ اوس کامل درجہ کے جسکی امید کرنا دین سکھاتا ہے
ب۔ اس بات کے صاف صاف سمجھنے کے لیئے بالذات افعال مین اور
اون صفات مین جنکو ہم اونسے منسوب کرتے اور نیک و بد کہتے ہین
تمیز کرنا واجب ہے۔ ہر خواہش طبعی کے التذاذ کے ساتھہ حظ بالضرورۃ
ملحق ہے۔ اور مال ومتاع کا کسی طرح پر حاصل کرنا وسائل یا اسباب حظ کا حاصل کرنا ہے
۔ پس وہ فعل جس سے کوئی خواہش طبعی متلذذ ہوتی ہے یا مال ومتاع
دستیاب ہوتا ہے قطع نظر اوسکے نیک یا بد ہونے سے حظ یا
فائدہ مہیا کرتا ہے۔ لہذا اس حالت مین حظ یا فائدہ بالذات
اوس فعل سے حاصل ہوا نہ اوسکی صفت اخلاقی سے یعنی نہ بنظر موصوف
ہونے اوس فعل کے ساتھہ نیکی یا بدی کے گو شاید وہ فعل ساتھہ نیکی
یا بدی کے موصوف ہو۔ پس یہہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ روش سے
ایسا حظ یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور تکلیف عائد ہوئی مغایر
ہے اس کہنے سے کہ فلان فعل یا روش کی نیکی یا بدی کا ایسا نیک یا بد
نتیجہ ہوا۔ ایک حالت مین تو ایک فعل نے اپنی صفت اخلاقی سے علحدہ
اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت مین۔ اور ایسے معاملات کے
نظائر ملین گے۔ فعل کی صفت اخلاقی یعنی اوسکی نیکی یا بدی نے

وہ اثر پیدا کیا — مین کہتا ہون کہ نفس نیکی نیکون کیواسطے فوائد عظیمہ طبعًا
مہیا کرتی ہے — اور نفس بدی بدون کے واسطے اکثر اوقات کمال بےآرامی
اور نیز تکالیف شدیدہ طبعًا عائد کرتی ہے — اور تاثیرات نیکی اور بدی کی
جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی ہین اونکو اس امر کے نظائر مین داخل کرنا چاہیئے
— نفس بدی کے ساتھہ کسی نہ کسی طرح کی بےچینی اور اکثر اوقات خوف
اور کمال پریشان خاطری طبعًا لگی رہتی ہے — وہ باطنی کیفیت جسکو درباب
معاملات خفیف کے روزمرہ کی بول چال مین آپ سے بیزار ہونا اور درباب
معاملات سترگ کے سنجیدہ گفتگو مین تاسف کہتے ہین ایک بےچینی ہے
جو آدمی مین اپنے فعل کی خطا اور خلاف عقل اور ناقص یعنی کم یا زیادہ قبیح
ہونے کے خیال سے طبعًا پیدا ہوتی ہے — اور ظاہرًا یہہ کیفیت بنسبت اوس
بےچینی کے دیگر ہے جو نقصان یا زیان کے خیال سے ہوتی ہے —
جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو اکثر سُننے مین
آتا ہے کہ یہہ نہایت تسلی کی بات ہے کہ اس امر مین میرا قصور نہ تھا یا برعکس
اسکے کہ اوسکو اس وقوف کی تکلیف ہوتی ہے کہ یہہ نتیجہ اپنے ہی فعل کا
ہے — اسیطرح سے پریشان خاطری اور خوف جو آدمی پر نقصان پہنچنے
سے عائد حال ہوتے ہین وے اپنی تقصیر کے علم سے پیدا ہوتے ہین نہ
بہت حالات مین پریشان خاطری اور عوض کے اندیشہ یا انفعال کو جگہہ

نہوتی ۔ برعکس اسکے اندرونی طمانیت و آسایش اور انواع طرح کی لذات زندگی سے مسرور ہونا بے گناہی اور نیکی کے ثمرات طبعیہ ہین ۔ اسی زمرہ مین بشاشی و خاطر جمعی و مسرت کو بھی شامل کرنا چاہیے جو احسان و اتحاد و شفقت کے عمل مین لانے سے حاصل ہوتی ہے ❊

میری دانست مین اس مقام پر ایمان لانے والون یا دین پر سنجیدہ فکر کرنے والون کے سزاے آیندہ کے اندیشون اور حیات افضل کی تسکین بخش امیدون کا ذکر کرنا بیجا نہوگا ۔ کیونکہ یہہ امیدین اور اندیشے فی الحال دل کی بے چینی اور خوشنودی کا باعث ہین اور اکثر آدمیون کے دل سے رفع نہین ہوتین حتّٰی کہ اون شخصون کے بھی جنھون نے دین کے اس مطلب پر بتامّل تمام غور کیا ہے ۔ اور کوئی نہین کہہ سکتا کہ یہہ بے چینی اور خاطر جمعی کسقدر عظیم ہو یا بنظر کل کے مقدار اوسکا کیا ہو ❊

بعد ازان لحاظ کرنا چاہیے کہ سب راستباز اور بھلے آدمی راستبازون اور نیکون کی مدد اور شریرون سے بے التفاتی کرنے پر مائل ہین اور کسیقدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہین اور اس عنایت اور بے التفاتی سے فائدہ اور بے آرامی عظیم خواہ نخواہ واقع ہوتی ہے ۔ اور اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے با اخلاق ہونے

کم لحاظ کرتے ہین اور احتمال ہو سکتا ہے کہ جب کچھ اپنا تعلق نہو تو دوسرون کے افعال پر زیادہ تر کم التفات ہوگا۔ تاہم اگر کوئی شخص نیک مشہور ہو تو بہرنوع اوسکی نیکنامی کے خیال سے اکثر لوگ جسقدر راوس سے واقف ہونگے یقین ہے کہ بغیر کسی خودغرضی کے تھوڑا بہت اوسکی خاطرداری اور خدمت ضرور کرینگے۔ فیبت و نیز دیگر فوائد افعال جمیلہ مثل عدل و امانتداری و خیرخواہی عام و حب الوطنی کے طبعی اور زیادہ نہین تو گاہے واقعی نتائج مین بنظر اونکے موصوف ہونے کے ساتھہ صفت نیکی کے بہرحال داخل ہین۔ اور اکثر اوقات بدنامی اور تکالیف ظاہرہ اور گاہے موت بھی نفس بدی کے نتائج آشکارا سے ہین۔ مثلاً علاوہ خوف پریشانی کے وہ تنفر جو انسان کو ظلم و تعدی و بے انصافی سے ہے لاریب اون انقلابات عظیمہ کا باعث ہوا ہے جو جہان کی تواریخ مین بھی مشہور و معروف ہین۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ آدمی ایذا کو ناواجب سمجھکر ناراض ہوتے ہین اور نہ صرف نقصان پونہچنے بلکہ امر ناصواب کیئے جانے کے خیال سے عوض لینے کے درپے ہوتے ہین۔ اور یہہ غضب نہ صرف اپنے واسطے بلکہ غیرون کے لیئے بھی عمل مین لاتے ہین۔ پس اسیطرح اکثر آدمی کسیقدر شکر گذار ہوتے ہین اور نیک خدمتون کا عوض کیا چاہتے

ہین نہ صرف اس خیال سے کہ کسی شخص سے اونکو فائدہ پونہچا ہے بلکہ
اس خیال سے بھی کہ یہہ خدمتین اوسکی نیک نیتی اور لیاقت پر دلالت
کرتی ہین — علاوہ ان سب کے دو یا تین خاص باتون کا ذکر کیا جاتا ہے
جسکو بہت لوگ اوسنے سمجھین گے — لیکن میری نظر مین کوئی شے
اوسنے معلوم نہین ہوتی جس سے ایسے سترگ معاملہ کی دریافت مین
کسیقدر بھی مدد پونہچتی ہو کہ آیا ضابطۂ عالم مین ایک سلطنت باعتبار
اخلاق کے ظاہرا قائم اور شروع ہے یا نہین — وے خاص باتین
یہہ ہین — اولاً خانہ داری کے انتظام مین جو لاریب طبعی ہے لڑکے
وغیرہ اکثر دروغگوئی و بےانصافی اور بد وضعی کی نسبت سزا پاتے ہین
اور اون افعال کی جو اونکے برعکس ہین جزا ملتی ہے اور یہہ بوسیلہ
یا زیادہ مرتبہ کی جزا و سزا کے نفس صداقت اور عدالت اور راست
روی مین طبعًا تعلیم دیئے جانے کے نظائر ہین — ثانیًا اگرچہ قوانین
ملکی افعال کی بازپرس صرف بلحاظ ضرر خاص و عام اور بغیر خیال اونکی
زبونی کے کرتے ہین — تاہم چونکہ یہہ افعال اخلاق رذیلہ سے ہین
پس وہ خیال جو انسان کو اونکی رذیلت کا ہے متفرق طریقون سے
مجرمون کو سزا تک پونہچانے مین بہت ممد و معاون ہوتا ہے —
ثالثًا جبکہ باعتبار معنی اخلاق کے تقصیر اور گناہ کا مطلقًا نہونا صاف ظاہر

ہوتا ہے — تو جرم کی سزاے معینہ مین فی الجملہ معافی حاصل ہوتی ہے — اور گناہ کی زیادتی عفو کی مانع ہوتی ہے — یہہ صورت اکثر ہوتی ہے نہ ہر حال مین *

اگر کل پر نظر کیجئے تو علاوہ نیک و بد تاثیرات کے جو نیکی اور بدی سے خود آدمیون کے دلون پر ہوتی ہین کسقدر طریقۂ دنیا بنفسہ نسبت اون نیک و بد اعمال کے دوسرون کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی پر موقوف ہے — نیک اور بد اعمال کی تمیز — قوت تمیزہ کی پیش خبری — وضعدار شخصون کا عزیز ہونا — اور بد وضعون کا تنفر کیئے جانا — پاس عزت — حیا — فکر انتقام — حق شناسی — اگر بذاتہ ان سب پر اور اونکی تاثیرات پر لحاظ کیجئے تو نہ صرف ہر روزہ آدمی کی زندگی مین بلکہ اوسکے ہر درجہ و ہر علاقہ و ہر کیفیت عام مین نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع سزاوار عنایت اور نفس بدی کے ناپسندیدہ ہونے کے صاف و صریح نظائر حاصل ہوتے ہین — حق تعالی کا ہم کو طبیعت اخلاقی سے مزین کرنا ہماے اوسکی سلطنت اخلاقی کے مطیع ہونے کے ثبوت کی دلیل معقول ہوسکتی ہے — مگر یہہ کہ اوسنے ہمکو ایسی حالت مین رکھا ہے جسمین اس طبیعت کو عمل کرنے کی جگہہ ہے اور جسمین وہ ضرورۃً عمل کرتی ہے یعنی انسان کو ایسے عمل کرنے کی تحریک

دیتی ہے جس سے نیکی مورد لطف و جزا اور بدی مورد بے التفاتی و سزا ہو۔ یہہ وہی بات نہین ہے بلکہ اوسکی سلطنت اخلاقی کا ایک ثبوت دیگر ہے۔ کیونکہ یہہ اوسکی نظیر ہے۔ پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے کہ حق تعالے انجام کار نیکی کی حمایت اور پشتی کریگا اور دوسری بات اوس حمایت اور پشتی کی نظیر ہے جو وہ فی الحال کسیقدر کرتا ہے ❊

اگر مفصلاً تفتیش کیجاوے کہ کیا وجہ ہے کہ نفس نیکی کی اکثر جزا دیجاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدہ کے کبھی معکوس نہین ہوتا تو معلوم ہوگا کہ یہہ بات کسیقدر اوس طبیعت اخلاقی سے جو حق تعالے نے ہمین عطا کی ہے نکلتی ہے اور نیز کسیقدر اس وجہ سے کہ علاوہ اس طبیعت کے اوسنے ہمکو ایک دوسرے کی راحت و رنج پر بہت اختیار بخشا ہے۔ کیونکہ اول تو یہہ امر یقینی ہے کہ سلامتی اور خوشی بعض صورتون مین اور کسیقدر نیکوکاری کے نتیجۂ لازمہ و موجودہ سے ہین۔ اور یہہ نتیجہ ہماری خلقت جبلی سے بلا تامل نکلتا ہے۔ ہم ایسے بنائے گئے ہین کہ نفس نیک کرداری سے ہمکو بہر حال چند حالتون مین خوشنودی حاصل ہوتی ہے اور نفس بدکرداری سے کسی حال مین نہین۔ اور ثانیاً علاوہ ہماری طبیعت اخلاقی کے بہت صورتون مین حق تعالے کے ہمارے راحت و رنج کو

ایک دوسرے کے اختیار مین رکھنے سے نفس بدی کے چند اقسام اور
نظائر تو خواہی نخواہی قبیح ٹھیرین گے اور آدمی اسبب اوسکی ذاتی
کراہیت کے سزا دینے پر مستعد ہونگے - اور بدکار ہمیشہ رسوائی
کی تکلیف سے ہرگز نہ بچے گا اور نہ اوس سزا سے جو انسان اوس
شخص کو واجب التعزیر سمجھ کر دینے پر آمادہ ہونگے - مگر بدی کی جانب
سے اسکے مقابلہ مین کچھہ نہین کہہ سکتے کیونکہ انسان کی طبیعت مین
موافق اصطلاح منطقیون کے کوئی امر نیکی کے مناقض نہین ہے
- کیونکہ نفس امر راست اور معقول پر مثل صداقت اور عدالت اور
محبت کے لحاظ کرنا نیکی عبارت اسی سے ہے - اور اس قسم کا التفات
بالطبع کذب اور بے رحمی اور بے انصافی کے ساتھہ واقعی شے معدوم
ہے - اگر یہہ خیال ہو کہ نفس بدی کی پسندیدگی کی نظیرین موجود ہین
- حالانکہ مجھہ کو اس امر کا ہونا ہرگز قرین قیاس معلوم نہین ہوتا لیکن اگر
فرض کیجئے کہ ایسا ہے - تو ظاہرا یہہ امر اسقدر قبیح ہے جہان تک
کہ کسی قوت کی ضلالت ممکن ہے - اس قسم کے ضلالت کی مثالین
اگر محال عادی یا صرف خیالی سمجھکر چھوڑ دیجائین تو ہماری طبیعت کی
ساخت اور ہماری حالت سے جیسا ابھی بیان ہوا یہہ نتیجہ نکلے گا کہ
نفس بدی ہرگز مورد لطف نہین ہو سکتی اور نفس نیکی خواہی نخواہی

بعض صورتون مین موردِ لطف اور کسیقدر بنفسہٖ[۱۵] مسرور ہوگی۔
کیونکہ اس مقام پر اس امر پر اصرار نہین کیا جاتا ہے کہ نیکی اور بدی
مین کسقدر فرق ہے مگر صرف یہہ کہ کچھ فرق ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور
بدی کے نیک اور بد نتائج ہرگز قلیل نہین ہین۔ لیکن اونکا اس
طرح پر کسیقدر تمیز کیے جانا ضرور ہے اور یہہ امر فی الحقیقت روزمرّہ
کے تجربہ سے معاملات انسانی کی کمال ابتری مین بھی حاصل ہے۔

ہمارا یہہ دعویٰ نہین ہے کہ سلسلۂ ضابطۂ عالم
مین راحت و رنج علاوہ آدمیون کی ذاتی لیاقت یا عدم لیاقت کے
بموجب کسی قواعد دیگر کے منقسم معلوم نہین ہوتے ہین۔ ممکن ہے
کہ گاہے وے صرف بطریق تادیب و تعلیم کے منقسم ہون۔ اور ممکن
ہے کہ انتظام دنیا کو قواعد عامہ پر مبنی کرنے کے اور نیز ہماری راحت
و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار مین جسقدر رکہ ہین رکھنے کے وجوہات
معقول و خردمندانہ ہون جن سے شاید اس قسم کے انقسام مخلوط
کا نکلنا ضرور ہو۔ اور جیسا کہ یہہ باتین بطریق اکثر یہ نفس نیکی اور
بدی کی جزا و سزا دیئے جانے مین معاونت کرتی ہین اسیطرح وے
اکثر اوقات اس امر کے عکس مین تو نہین۔ کیونکہ یہہ غیر ممکن ہے۔
مگر شریرون کے اقبال مند کرنے اور راستبازون کو ملول

[۱۵] مسرور ہونیکا
نیکی کا مجازاً
غرض یہہ ہے کہ نیکی سے صاحب نیکی
مسرور ہوگا ۱۲

کرتے ہین — اور بدترازین بعض افعال کی گو رذیلہ ہون جزا دینے
اور دوسرون کی گو جمیلہ ہون سزا دینے مین مدد کرتی ہین —
لیکن یہہ سب باتین ضابطۂ عالم کی شہادت کو جو پروردگار کے
اہتمام مین بطریق امتیاز بدی سے نیکی کی ظاہرا حمایت کرتی اور ترجیح
دیتی ہے رد نہین کرسکتین — کیونکہ ہمارا اسطرح پر خلق کیئے جانا
کہ نفس نیکی اور بدی پر طبعًا التفات اور بے التفاتی کیجاتی ہو اور
فردًا فردًا جزا و سزا دیجاتی ہو ضابطۂ عالم کے منشا کا ثبوت
بدیہی ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہئیے — ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت
جس سے یہہ بات بالذّات صریحًا نکلتی ہے بے معنی ہوتی — مگر یہہ
نہین کہہ سکتے کہ اس وجہ سے کہ افعال جمیلہ کا ہے سزا دیئے جاتے
ہین اور افعال قبیحہ جزا اپس ضابطۂ عالم کا منشا یہی تھا — حالانکہ یہہ
ابتری عظیم مثل اور افعال کے کسی خواہش ذاتی کے وسیلہ سے ہوتی
ہے تاہم ممکن ہے اور شک نہین کہ یہہ ابتری ایسی خواہش کے اضلال
کے باعث ہوتی ہے جو ہم مین ازبس نیک مقاصد دیگر کے لیئے رکھی
گئی تھی — اور حقیقتًہ یہہ دیگر نیک مقاصد ہر خواہش کے بھی صاف صاف
معلوم ہوتے ہین *

پس ہمکو ایک شہادت کہ فی الحال کسیقدر موثر ہے

اوسکی جانب سے جو موجودات مین سب سے بلند و برتر ہے اس
امر کی کہ وہ کس فریق سے ہے یا کس کی طرفداری کرتا ہے حاصل ہے
۔ یہہ شہادت بدی کے مقابلہ مین نیکی کی جانبداری کا ایک اعلان
ہے ۔ پس جسقدر کہ آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف
اور محبت اور اوس معاملہ کی حقیقت پر جسمین وہ مشغول ہے ثابت قدم
ہے اوسیقدر وہ انتظام الٰہی کا جانبدار اور اوسکا ممد و معاون ہے
۔ اور اس وجہ سے ایسے شخص کو بالطبع ایک پوشیدہ خوشنودی
اطمینان اور آئندہ کی امید کامل پیدا ہوتی ہے ✤
اور نیکی کے میلان لازم سے اِمید کو قوی ہوتی
ہے اور اگرچہ یہہ میلان فی الحال موثر نہین ہین تاہم ضابطہ عالم مین
پائے جاتے ہین اور اسطرح سے اوسکی خلقت خاص مین اجزاے
اخلاقیہ کے شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے ۔ نیکی اور بدی
مین بذاتہ زیادہ اوس سے کہ وے واقعی پیدا کرتی ہین نیک اور
بد تاثیرات جنکا ابھی ذکر ہوا پیدا کرنے کا میلان موجود ہے ۔ مثلاً
اگر اکثر اوقات حیلہ بازی کرکے انصاف سے بچ نجاتے ہوتے اور
بباعث آدمیون کے چال چلن دریافت نہونے کے بہتیرے جو نیکی
کے التفات اور بدی کی بے التفاتی پر مستعد ہین بسبب علل عارضی

کے باز نہ رکھے جاتے تو نیک اور بد آدمی بنفسہ بہت زیادہ مورد جزا
وسزا ہوتے۔ نیکی اور بدی کا یہہ میلان نسبت ہر متنفس کے
ظاہر ہے۔ مگر شاید خاص کر غور کرنا لازم ہو کہ نیکی کے زیر ہدایت
ہونے سے طاقت ایک جماعت کی بالطبع مستزاد ہوتی ہے اور طاقت
مخالف پر جو اوسکے زیر ہدایت نہین ہے غالب آنے کا میلان لازم
رکھتی ہے جس طرح طاقت بے اضافت عقل کے زیر اہتمام ہونے سے ترقی کرتی اور
قوت بہیمی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے۔ بہتیرے بہائم
طاقت مین انسان کے مساوی ہین اور بہتیرے قوی تر۔ اور ممکن
ہے کہ کل طاقت بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو۔ مگر عقل
نے ہمکو اونپر فوق اور غلبہ دیا ہے پس انسان زمین پر لاکلام جمیع
حیوانات پر حاکم ہے۔ اور کوئی اس بزرگی کو اتفاقیہ نہین سمجھتا۔ مگر
یہہ کہ عقل اوسکو بذاتہ حاصل کرنے کا میل رکھتی ہے۔ تاہم اس دعوی
کے معنی اور حقیقت کی نسبت کہ نیکی مین ایسا ہی میلان ہے شاید
مشکلات پیش کیجاوینگی ؎

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لیئے بغور دیکھنا
چاہیئے کہ اس معاملہ مین عقل کی جنہین اس میلان مفید کے ہونیکا لاکلام
اقرار ہے کیا صورت ہے۔ فرض کیجئے کہ دو یا تین شخصون پر جو بہت

عاقل اور تعلیم یافتہ ہین ایک ویران جنگل مین چند درندہ جانور جو
اونسے شمار مین دس گونہ ہون حملہ کرین کیا اونکی عقل اس جنگ غیر مساوی
مین اونھین فتح بخشے گی ــ پس طاقت گو عقل کی شریک اور اوسکے
زیر ہدایت ہو مگر طاقتِ مخالف پر گو بہی کیون نہو غالب آ نہین سکتی جب تک
کہ آپس کی مقدار طاقت مین کوئی مناسبت نہو ــ پھر ایک حالت خیالی
فرض کیجیے کہ اگر حیوانات ذی عقل و غیر ذی عقل سب صورت ظاہرہ اور وضع مین یکسان
ہوتے ــ تو پیشتر اوسکے کہ حیوانات ذی عقل کو آپس مین ایک دوسرون کو
تمیز کرنے اور اپنے مخالفون سے جدا ہو کر متفق ہونے کا موقع ملتا وے یقیناً
دوسرون[۱] کے برابر ہوتے یا چند صورتون مین نقصان مین رہتے
اگرچہ درصورت اتفاق کے وے ازبس غالب ہو سکتے تھے ــ کیونکہ
اتفاق کی یہہ قدرت ہے کہ دس آدمی متفق ہو کر وہ کام کر سکتے ہین کہ
دس ہزار اوسی طاقت اور عقل طبعی کے جنمین مطلق نفاق ہو انجام کو
نہین پونہچا سکتے ــ پس اس حالت مین طاقت بہی بوجہ نااتفاقی حیوانات
ذی عقل کے عقل کا مقابلہ کر کے کسیقدر کامیاب ہو سکتی ہے ــ
یا فرض کیجیے کہ ایک جماعت آدمیون کی کسی جزیرہ مین جہان صرف
جنگلی بہائم بستے ہون وارد ہوئی ایسی جماعت کہ بوسیلہ قوانین سلطنت
وفنون صنعت اور چند برسون کے تجربہ کے بشرطیکہ اس عرصہ تک د

[۱] یعنی حیوانات غیر ذی عقل سے ۱۲

قائم رہ سکتے جنگلی بہائم کو مغلوب کرنے اور اپنے تئین صحیح وسالم محفوظ رکھنے کے واسطے مکتفی ہو۔ تاہم ممکن ہے کہ اجتماع اتفاقات سے حیوانات غیر ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوع حیوانات ذی عقل پر غالب آوین بلکہ اونکو بیخ وبن سے نیست ونابود کردین۔ پس ممکن ہے کہ طاقت بہیمی پر غالب آنے کے واسطے زمانۂ دراز کی اور عقل کے عمل کرنے کے لیئے موقع اور محل کی قطعی ضرورت ہو ۔ علاوہ بران بہائم کے ایسے عزائم مین کامیاب ہونے کے بہت سے نظائر موجود ہین جنکو وے ہرگز اختیار نکرتے اگر اونکی ذاتی بے عقلی اون عزمون کا خطرہ دریافت کرنے کی اور اونکی قوت غضبی کی شدت اوس خطرہ سے متنبہ ہونے کی مانع نہوتی۔ اور اس امر کے بھی نظائر موجود ہین کہ عقل اور امتیاز حقیقی آدمیون کے اوس کام کے اختیار کرنے کے مانع ہوئی جسمین بعد ازان دریافت ہوا کہ اگر بخت یاری کرتا تو تھوڑے سے کامیاب ہونا ممکن تھا۔ اور ممکن ہے کہ بعض مواقع پر جہالت ونادانی اور کم زوری واختلاف اپنے فوائد رکھتے ہون۔ پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر خواہ نخواہ فوقیت نہین رکھتے ہین اور اگرچہ یہہ بات کیسی ہی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہو تاہم ظاہرا ممکن ہے کہ بعض کرون مین حیوانات غیر ذی عقل

غالب ہون — اور اگر حیوانات ذی عقل اپنے اصلی فائدہ کی غلط فہمی اور حسد اور دغا اور بے انصافی کے باعث جسکا نتیجہ آپس کی دشمنائی اور بغض ہوگا باہم مطلق اختلاف و نفاق رکھتے ہون در وقتیکہ حیوانات غیر ذی عقل آپسمین بالطبع کمال متفق ہون یہہ صورت اسطرح کی حالت برعکس کے وقوع کی مدد و معاون ہوسکتی ہے — کیونکہ ہر شخص اسکو برعکس سمجھے گا اسلئے کہ باوجود اسکے کہ غالب نہ آنا ممکن اور غالب ہونے کے واسطے چند کیفیات موافق کا ہونا ضرور تاہم عقل مین طاقت بہیمی پر غالب آنیکا بالطبع میل موجود ہے ؛

اس مقام پر ہم کہتے ہین کہ نیکی جماعت مشارکہ انسانی مین واسطے حصول شرف و بزرگی اور قدرت ستزادو کے ایسا ہی میلان رکھتی ہے خواہ اس قدرت کو ذریعہ حفظ کا طاقت مخالف سے یا وسیلہ حصول فوائد دیگر کا تصور کیجئے — اور نیکی کے اس میلان کا ظہور اسطرح پر ہے کہ فائدۂ عام ہر ایک شریک ملت کے مدنظر ہو اور ہر ایک غور و محنت و تدبر و انقیاد نفس پر آمادہ کیا جاوے — دو وجہ سے — ایک بنظر تلاش کہ کونسا طریق زیادہ تر موثر ہوگا — دوسرے یہہ کہ سب اپنی خدمت مناسب کو بمراد حاصل و محفوظ کرنے اوس مطلب کے ادا کرین — کہ ایک جماعت فیما بینہم قرار پاوے جس سے کہ اوسکی

تقویت زیادہ ہو - اور جسکا ذکر کرنا خاص کر واجب ہے وہ یہہ ہے
کہ جماعت کی مشارکت بوسیلہ صداقت اور عدالت کے ہو - کیونکہ
جسطرح صفات موصوفہ یعنی صداقت وعدالت مخصوص زنجیرین اتفاق
کی ہین اوسی طرح شفقت یا خیر خواہی عامہ بغیر ہدایت وضبط اون
صفات کے ایک شے نامعلوم ہے *

فرض کیجئے کہ عالم نادیدنی اور پروردگار کے
معاملات غیبی کسیقدر عالم ظاہری کے مشابہ ہین - یا کہ دونون ملکر
نظام واحد وموافق ہے جسکے دونون حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے ہین اور
وہ جو ہماری نظر سے غائب ہے آپس مین مشابہ ہین - اس صورت پر
کل عالم مین طاقت مستعار جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اوس طاقت پر
اکثر غالب آنے کے لیئے جو نیکی کے زیر ہدایت نہین ہے بالضرورت
ایسا ہی میلان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل مستعار کو کل عالم مین طاقت
بہیمی پر غالب آنے کا حاصل ہے - مگر نیکی کے غالب ہونے یا موافق
اپنے میلان کے درحقیقت پھل لانے کے واسطے ویسی ہی کیفیات
موافق کا جو عقل کے غلبہ کے لیئے لازم ہین جمع ہونا ضرور ہے -
چاہئیے کہ اوس طاقت طبعی مین جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اوسمین
جو نہین ہے مقدار کی گونہ مناسبت ہو - اور ضرور ہے کہ مدتیا قوت

ملتفی ہوے کیونکہ نیکی کی کامل کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے طبعاً
بتدریج ہوگی گویا کہ اس میدان آزمایش کے لیئے ساحت وسیع اور
مواقع اور محال مناسب کی ضرورت ہے کہ جمیع نیک اشخاص متفق ہوکر
طاقت ناجائز کا مقابلہ کرین اور اپنی جہد متفق کا ثمرہ حاصل کرین ۔
امید ہے کہ اس جہان مین بھی نیکون اور بدون کے شمار مین ایسا
بڑا فرق نہین ہے کہ نیک ساتھہ ملتفی طاقت طبعی کے بشرطیکہ کیفیات
اس طاقت کے متفق ہونے کی مانع نہون بہت زیادہ غالب نہ آسکین
کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنےٰ طاقت جو نیکی کے زیر ہدایت ہے
اوس طاقت پر جو نسبتہً زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہین غالب
آویگی ۔ بہرحال نیک آدمی منجملہ اَور وجوہات کے بسبب کماینبغی واقف
نہونے ایک دوسرے کی وضع کے دنیا پر متفق نہین ہوسکتے ۔ اور سلسلۂ
معاملات انسانی جسقدر واضح ہے اور وہ حالت جسمین فی الحال ہمارا
گذر ہے خاص کر کوتہی عمر نیکی کے کماحقہ عمل کرنے کی چند اَور صورتون
مین مانع ہے ۔ وہ میلان طبعی جسکا اوپر بیان ہوا اگرچہ اصلی ہے تاہم
حالت موجودہ مین موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے ۔ مگر ممکن ہے
کہ یہہ عوارض حالت آیندہ مین رفع ہوجاوین ۔ بموجب اصطلاح مسیحیون
کے نیکی اس دنیا مین حالت رزم مین ہے اور متفرق اتفاقات نامناسب

ہا۔ ہا اوسکے مغلوب ہونے کی تائید کرتے ہین۔ مگر ممکن ہے کہ حالت
آیندہ مین اسباب اوسکے غالب پڑنے کے زیادہ ہون اور سراسر
غالب آوے اور چند حالات آیندہ مین جزای نیکی منتج کا حظ اوٹھاوے
۔ اگرچہ اس دنیا مین نیکی بے قدر ہے اور شاید گمنام و حقیر و مظلوم۔
لیکن ممکن ہے کہ عالم سرمدی مین مدت مکتفی تک قائم رہنے والے حالات
ہون جو بہرحال نیکی کے عمل کی اور اوسکے نتائج بالطبع کے واقعی ظہور
مین آنے کی مکتفی گنجایش رکھتے ہون۔ اگر روح بالطبع لافانی ہے
اور حالت موجودہ ایک ترقی ہے جانب حالت آیندہ کے جیساکہ
طفولیت سن بلوغ کی طرف ہے تو ہوسکتا ہے کہ نیک آدمی نہ صرف
آپسمین بلکہ نیز انواع دیگر کے نیک مخلوقات کے ساتھہ حالت آیندہ مین
طبعًا متفق ہون۔ کیونکہ نیکی کسیقدر بذاتہ اونکے درمیان جو اوس
سے مزین اور آپسمین معرفت رکھتے ہین ایک مبدا اور رشتۂ اتحاد ہے
۔ ایسا کہ مرد نیک کل عالم کے نیک مخلوقات کی نظرون مین جو اوسکے
چال وچلن سے واقف ہوسکتے اور اوسکی زیست کے کسی حصہ مین
کسی طرح پر اوسکی معاونت کرسکتے ہین خواہ نخواہ مورد لطف و
حفاظت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کیجئے کہ نیکی کے یہہ سب میلان
مفید وبعض ازمنہ اور حالات بعیدہ مین ایک یا چند انواع مخلوقات کے

درمیان اپنا اثر کامل پیدا کرین اور حق تعالے کی سلطنت عامین
بدکارون کی انواع مین سے کسی کے دیکھنے مین آوے تو نیکی کی
اس تاثیر سعید کا میلان بطریق نمونہ یا باطوار دیگر اونکی اصلاح پر
ہوگا جو اصلاح پانے کی لیاقت رکھتے ہین اور جنہین نیکی کی قدر و منزلت
بحال ہوسکتی ہے - اگر ہمارے خیالات درباب انتظام پر ورد گار کے
کسیقدر بھی وسیع ہوجاوین جسقدر کہ حال کے انکشاف جدید نے
ہماری نظر نسبت عالم مادی کے کشادہ کردی ہے تو اس قسم کے اظہار
بعید از عقل اور مبالغانہ معلوم نہووین - مگر یہہ غرض نہین ہے کہ اوسنے
عالم کے نظام خاص کا جیسا کہ ہے بجنسہ بیان سمجھا جاوے یہہ تو بغیر
الہام کے واضح نہین ہوسکتا - کیونکہ فرضیات کو اس نظر سے کہ غیر معتبر
نہین ہین حق گردان نہین سکتے - لیکن اونکا ذکر اس نظر سے کیا گیا
ہے کہ نیکی کا اپنے لیئے خاص بزرگی و فوائد حاصل کرنے سے باز رکھے
جانا اوسکی ذات خاص پر اونکے حاصل کرنے کے میلان کے
خلاف اعتراض نہین ہوسکتا ہے - اور فرضیات مذکورہ سے
یہہ بات صاف واضح ہے - کیونکہ اونسے ظاہر ہے کہ ان عوارض
کا لازمی ہونا اسقدر بعید ہے کہ ہم خود بآسانی تصور کرسکتے ہین کہ
حالات آیندہ مین اونکا رفع ہوجانا اور نیکی کو عمل کی گنجایش کامل

عطا ہوئی کیونکر ممکن ہے — اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق مین شہادات الٰہی تصور کرنا چاہئے — مگر اس سے احاطۂ تقریر بہت وسیع ہو جاتا ہے — اگرچہ یہہ امر یقینی ہے کہ جیسا عالم مادی کسیقدر بیحد و نامحصور معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی انتظام بھی اوسیقدر وسیع و فسیح ہوگا ؛

لیکن اپنی جاے سکونت یعنی کرہ زمین کیطرف ذرا پھر متوجہ ہووین اور بذریعہ ایک مثال کے جو اسقدر وسیع و بعید نہین ہم نیکی کے اس میلان سعید کو دریافت کرینگے — ایک سلطنت یا جماعت مشارکہ انسانی کو جو نیکی مین مکمل اور چند زمانون سے علی التواتر یون ہی چلی آئی ہو فرض کیجئے اور اوسکے لیئے ایک مقام تجویز کیجئے جو سلطنت عالم گیر کے لیئے سودمند ہو — ایسی ریاست مین فریقین مختلفین[له] کا نام بھی نہوگا مگر خاص معاملات ریاست کے خواہی نخواہی اور ہمیشہ اہل لیاقت کو بخوشنودی تمام تفویض ہونگے اور وے بلاحسد آپسمین تقسیم کرینگے — ہر ایک کو اونہین سے وہ خدمت متعلق ہوگی جسکی وہ لیاقت خاص رکھتا ہو — اور وے جو ذکاوت مین ممتاز نہین بحفاظت رہینگے اور صاحب ذکا کے زیر ہدایت حفاظت ہونا اپنی عین خوش نصیبی جانینگے — تجاویز مملکت درحقیقت جمہور انام

[له] یعنی ایک جماعت یا سلطنت میں ایسے میلان [illegible] جو معاملات ملکی میں فریق [illegible] رکھے رائے کا اختلاف رکھتے ہوں ۱۲

کی اتفاق راے سے وقوع مین آوین گے — اور یہہ تجاویز اونکی
طاقت متفق سے بعینہ تعمیل کیجاوینگی — بعض لوگ بطریق افضل مگر
کل کسی نہ کسی قدر اقبالمندیِ عموم کی مدد کرینگے اور اوسمین ہر شخص اپنی
نیکی کے پھل پاویگا — اور چونکہ اونکے درمیان بے انصافی کا خواہ دغا
خواہ ظلم سے نام نہوگا پس وے اپنے ہمسایون مین بھی اوس سے
محفوظ ہونگے — کیونکہ اگر عیاری وخودغرضیِ باطل اور بے انصافی کے
اتفاق کو جو ہمیشہ ناچیز وسبک ہین اور فتنہ اور دغاے اندرونی سے
ہرگز خالی نہین بمقابلہ دانش وخیر خواہیِ عام واستحاد واثق اور امانتداری
کے رکھئے اور ہر دو کو اونکی طاقت کی آزمایش کے واسطے زمانہ کتفی
دیجئے تو اونکی محض نادانی اور ناتوانی ثابت ہوگی — اسپر اوس
تاثیر عام کو جو ایسی سلطنت کی بطور نمونہ کے روے زمین پر ہوگی
اور اوس تعظیم وتکریم کو جو اوسکی کیجاے گی مستزاد کیجئے — وہ سلطنت
ظاہرا سب سے بزرگتر ہوگی اور کل دنیا بتدریج اوسکے تصرف مین
بالضرورت آجائیگی نہ بذریعہ ظلم اور تعدی کے بلکہ قدرسے بذریعہ
تسخیر کے جسکی حقیقت اور راستی کے سب مقر ہون اور قدرے
عرصہ زمانہ مین ممالک دیگر کے خود بخود مطیع ہوجانے اور ایک دوسرے
کے بعد حسب ضرورت متواتر اوسکی پناہ لینے سے سردار ایسی سلطنت

عیاری یعنی خودغرضی باطل وبے انصافی سی ۱۲

سکا ایک شاہ عالمگیر ہوگا باعتبار اوس معنی کے جو ہنوز کسی انسان فانی کی نسبت مستعمل نہین ہوا۔ اور القاب ممالک مشرقی کے اوسکی نسبت لفظاً صادق آوینگے کہ جمیع ملتین اور قومین اور زبانین اوسکی خدمت کرینگی۔ اور اگرچہ ہماری طبیعت بشری کی واقفیت اور کل تواریخ انسانی سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طایفہ انسان کا حق تعالےٰ کے خوف اور نیکی کی پیروی عام مین متفق ہوکر ایک جماعت مشارکہ یا سلطنت مین جمع آنا اور ایسی سلطنت کا علی التواتر چند زمانون تک اسقدر متفق اور قائم رہنا بغیر وساطت معجزہ نما کے غیر ممکن ہے۔ تاہم اگر اسکو فرض کیجیے اور مان لیجیے تو اثر ایسا ہی ہوگا جیسا ابھی بیان ہوا۔ پس نظیراً وہ طاقت اور اقبالمندی عجیب جسکا وعدہ صحیفہ انبیا مین قوم یہود سے ہوا بدرجہ کثیر اوس پیشین گوئی کا جو اونکے حق مین کی گئی کہ جمیع قوم راستباز اور ہمیشہ کے لیئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہوگا۔ بشرطیکہ جملہ اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امورات کی پختگی کے لیئے مکتفی ہو قائم رہنا سمجھین۔ اس قسم کی پیشین گوئیان جو متعدد ہین سلسلۂ ضابطۂ عالم موجودہ و معلومہ مین تکمیل کو پہونچ نہین سکتین۔ لیکن اگر اونکا واقع ہونا فرض کیجیے تو اسصورت مین وہ سلطنت اور فضیلت جسکا وعدہ ہوا بدرجہ کثیر طبعاً حاصل ہوگی +

اب دین کے نظام عام پر لحاظ کیجیے کہ انتظام
دنیا کا یکسان اور واحد اور با اخلاق ہے کہ نیکی اور صداقت انجام کار
فائدہ مین رہین گی اور وے ایک حاکم مطلق کے اہتمام مین فریب
اور طاقت ناجائز اور نیز شر کی دغابازی اور تعدی پر غالب آوینگی
اور بیانات مسطورہ بالا سے ظاہر ہوگا کہ حق تعالے نے ہمکو بذریعہ
عقل کے اس صنعت مرکب کے متفرق حصون کے رابطۂ خاص اور
اوسکے تکمیل کے میلان کی جو نیکی سے بذاتہ نکلتا ہے دریافت کرنے
کی لیاقت عطا کی ہے ۔ اور اس میلان کو اجزاے اخلاقیہ سے
جو اشیا کی سرشت خاص مین داخل ہین سمجھنا چاہیے ۔ اگر کوئی شخص
ان سب کو سبک اور ادنے سمجھے تو میری اوس سے یہہ درخواست
ہے کہ اگر یہہ سب میلان مفید بدی مین بالذات اور بالطبع ہوتے
یا نیکی مین بالذات اوسکے برعکس ہوتے تو اوسکی کیا راے ہوتی بتامل
غور کرے ؏

لیکن شاید اعتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی
کی ان سب تاثیرات اور میلان بالطبع کے ممکن ہے کہ معاملات اسی
طرز مخلوط پر جیسا کہ اس دنیا مین فی الحال موجود ہین کل عالم مین جاری
ہون اور بحالت آیندہ مین بھی جاری رہین یعنی نیکی گا ہے اقبالمند ہو

یعنی اس دنیا مین افعال سکی نیکی کا بدلہ اور بدی کی سزا کیا جاتا ہے ۱۲

اور گا ہے سرنگون اور بدی گاہے مقہور رہو گا ہے کامیاب —
اسکا یہہ جواب ہے کہ اس باب یا اس مقالہ کا مدعا یہہ نہین ہے کہ حق تعالیٰ
کی کامل سلطنت اخلاقی کو جو اس دنیا پر ہے یا دین کی حقیقت کو کما حقہ
ثابت کرے بلکہ یہہ کہ سلسلۂ ضابطۂ عالم کے نظام پر اس نظر سے غور
کیا جاوے کہ کونسی باتین جو معلوم ہین اور سکے ثبوت مناسب کی تائید
کرتی ہین — اور نیز یہہ کہ اس مطلب کے لیئے تقریر مسطورہ بالا کی متانت
بخوبی ثابت ہو جاوے — فی الحقیقت راحت اور رنج ہمارے درمیان
سیقدر بلکہ بدرجۂ کثیر بغیر ظاہر الحاظ آدمیون کی لیاقت یا عدم لیاقت
کے منقسم ہین — اور اگر سلسلۂ ضابطۂ عالم کی طبیعت ہین درباب اس
مقدمہ کے کچھہ اور ظاہر نہوتا تو سلسلۂ ضابطۂ عالم کی طبیعت پر اس امر
کی بیم ورجا کہ آدمی حالت آیندہ مین مطابق اپنی لیاقت کے سزا و جزا
دیئے جائینگے مبنی نہین ہو سکتی — مگر جاے غور ہے کہ اس سے یہہ
بات نکلتی ہے کہ اوس صورت مین بھی اسباب ظاہرہ سے اس امر کے
خیال کی وجہ نہوتی کہ بنظر کل کے بدی بنسبت نیکی کے غالب رہے گی
پس حالت آیندہ کی مکافات کا ثبوت دلائل متعارفہ پر مبنی رہتا جو
میری راے مین ظاہر الاجواب ہین — اور اگرچہ اون باتون سے
جنپر ابھی اصرار ہو چکا ہے اونکی زیادہ تقویت نہو تو بھی وے لاجواب

رغبتی و میل
متعارفہ

قائم رہتے ہین مگر ان باتون سے تو اونکی ازبس تائید ہوتی ہے
کیونکہ

اولاً وے ظاہر کرتی ہین کہ ضابطۂ عالم کے بانی کو
درباب نیکی اور بدی کے عدم توجہی نہین ہے۔ اور وے اوسکی
طرف سے ایک کے حق مین اور دوسرے کے برخلاف بمنزلۂ شہادت
قطعی کے ہین جس سے گریز ممکن نہین۔ ایسی شہادت کہ بدی کیجانب سے
اوسکے مقابلہ مین کچھ جواباً کہا نہین جا سکتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص
دین کے مناسب ثبوت پر بلا لحاظ کیے صرف سلسلۂ ضابطۂ عالم کے
ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا حالت آیندہ مین راستباز یا بد کا
کا فائدہ مین رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہین کہ اوسکی رائے کو
درباب راستبازون کے فائدہ مین رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس
سلسلۂ ضابطۂ عالم جس پہلو پر کہ اوسکا فی الحال بیان ہوا ہمارے لیے
دین کے فرائض کا دراصل ایک ثبوت عملی مہیا کرتا ہے ٭

ثانیاً جب حق تعالے بموجب دین کی تعلیم کے نفس
نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیگا ایسا کہ ہر شخص بنظر کل کے اپنی لیاقت
کا عوض پائیگا۔ تو یہہ عدالت قاسمہ نسبت اوسکے جسکا تجربہ ہمکو اوسکے
انتظام موجودہ سے حاصل ہے بحکم جنس کے نہین بلکہ صرف بحکم مرتبہ کے

مختلف ہوگی — وہ دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی الحال میلان دیکھتے ہین — وہ صرف اوس سلطنت اخلاقی کی تکمیل ہوگی جسکے اصول اور ابتدا کا ظہور سلسلۂ ضابطۂ عالم موجودہ کی فطرت مین لاکلام واضح ہے — اور اس سے یہہ نتیجہ نکلتا ہے *

ثالثًا جیسا کہ حق تعالےٰ کی سلطنت طبعی مین ہمارے راحت و رنج کے اون اقسام و درجات کے تجربہ سے جو ہمکو فی الحال حاصل ہے اس امید اور خوف کی بنا وجہ موجہ پر ہوسکتی ہے کہ حالتِ آیندہ مین درصورت اوسکے[۱] اقرار کے ہر دو بدرجہ اعلےٰ و باقسام دیگر ہووین — اسی طرح اوسکی سلطنت اخلاقی مین ہمارے اس امر کے تجربہ سے کہ فی الحال کسیقدر نیکی اور بدی کی باطوار مسطورہ بالا واقعی جزا و سزا دیجاتی ہے اس امید و خوف کی بنا کہ حالتِ آیندہ مین اونکی بدرجہ اعلےٰ جزا و سزا دیجاوے وجہ معقول پر ہوسکتی ہے — اس امر کا اقرار ہے کہ صرف اتنا ہی اس خیال کے لیئے کہ اونکی واقعی بدرجہ اعلےٰ نہ بدرجہ اونٰے جزا و سزا دیجاوے گی مکتفی نہین ہے *

مگر تاہم — آخر الامر نیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے ایسا خیال کرنے کی بہت گنجایش ہے — کیونکہ یہہ میلان ذاتی ہین اور اشیا کی طبیعت پر مبنی ہین — حالانکہ اونکے

[۱] یعنی حالت آیندہ کے ۱۲

اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض بیشمار حالتون مین لازمی نہین بلکہ
صرف عارضی ہین ـــ اس صورت مین ان میلان اور نیکی اور بدی
کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیا سے بذاتہٖ صریحاً نکلتی ہے حالت آیندہ
مین قائم رہنا نسبت اونکے عوارض اتفاقیہ کے قائم رہنے کے زیادہ
قوی دلیل پر مبنی ہو سکتا ہے ـــ اور اگر یہہ عوارض قائم نہین رہتے تو
وے جزائین اور سزائین سلطنت اخلاق کے کمال کی جانب خواہ
نخواہ بڑہتی جاوینگی یعنی نیکی اور بدی کے میلان اپنا اثر کامل پیدا
کرینگے ـ لیکن یہہ کہ کس وقت یا کہان یا کس خاص طرح پر یہہ ہوگا
بغیر الہام کے ہرگز واضح نہین ہو سکتا *

اگر کل پر لحاظ کیجئے تو حق تعالےٰ کی سلطنت
طبعی سے ایک طرح کی سلطنت اخلاقی نکلتی ہے ـ نیکی اور بدی کی
بنظر مفید و مضر ہونے بحق جماعت مشارکہ انسانی کے ـــ اور نیز نفس
نیکی اور بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے ـ پس نظام
سلطنت اخلاقیہ کا خیال قیاسی نہین بلکہ طبعی ہے کیونکہ نظام
اور سلسلۂ ضابطۂ عالم کے معائنہ سے یہہ امر ہمارے تصور مین
آتا ہے ـــ اور اس نظام کا اجرا نظائر مذکورہ مین واقعی شروع
ہے ـــ اور ان باتون کو نیکی کے حق مین اور بدی کے برخلاف

ضابطۂ عالم کے بانی کی شہادت تصور کرنا چاہیئے - یہہ باتین حالت
آئیندہ مین اونکے جزا و سزا دیئے جانے کے خیال کو اعتبار بخشتی
ہین اور نیز اس امید اور خوف کی وجہ ہوتی ہین کہ نسبت یہان کے
وسے بمدارج اعلے جزا و سزا دیئے جاوین - اور جبقدر کہ یہہ باتین
قرار پاتی ہین اوسی قدر دین کے اثبات کی دلیل جو سلسلۂ ضابطۂ عالم
کی طبیعت پر مبنی ہے اسبات پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ بمقابلہ
زمانہ حال کے اس نظام اخلاقیہ کے کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی
کرنے کے طبعی میلان موجود ہین اور اوسکے عوارض بے انتہا
حالتون مین صرف عارضی ہین - پس نسبت معائینہ حال کے ایک
کامل تر نظام سلطنت اخلاقی کا خیال اختراعی نہین بلکہ طبعی ہے کیونکہ
نیکی اور بدی کے میلان ذاتی ہمارے تصورات کو اوسکی طرف رجوع
کرتے ہین - اور اِن میلان کو ضابطۂ عالم کے بانی کی طرف سے
نسبت زمانہ حال کے نیکی و بدی کی زیادہ تر جزا و سزا ہونے کی
آگاہی اور کنایتہً وعدے و تخاویف سمجھنا چاہیئے - اور واقعی ہر میلان
طبعی سے جو جاری رہنے والا ہے مگر صرف علل اتفاقیہ اوسکے اثر کامل
پیدا کرنے کے مانع ہین یہہ ظن حاصل ہوتا ہے کہ اس قسم کا میلان
کسی نہ کسی وقت اپنا اثر کامل پیدا کرے گا - اور یہہ ظن بقدر اون

میلان کے زمانہ جاری رہنے کے زیادہ یا کم قوی ہوگا۔ اور ان
جمیع باتون سے ایک ظن واقعی پیدا ہوتا ہے کہ نظام سلطنت اخلاقیہ
جو ضابطۂ عالم مین قائم ہے حالت آیندہ مین کامل ہونے کی جانب
جاری رہیگا اور نیز یہہ ظن کہ وہ مطلقًا کامل ہو جائیگا۔ مگر ان جمیع
باتون سے اور بخیال اوس طبیعت اخلاقی کے جو حق تعالےٰ نے
ہمکو عطا کی ہے ایک ثبوت عملی پیدا ہوتا ہے کہ وہ ضرور کامل ہوگا۔
یہہ ثبوت حقیقی ہے۔ لہذا اوس ثبوت سے جو افعال کی لیاقت اور
عدم لیاقت کی نسبت ازلی اور غیر واجب التبدیل سے برآمد ہوتا ہے
متفرق ہے*

یعنی نظام سلطنت اخلاقیہ

باب چہارم

حالت آزمایش کے بیان مین جو امتحان و مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے

دین کی یہہ عام تعلیم کہ ہماری زندگیِ موجودہ زندگی
آیندہ کے واسطے ایک حالت آزمایش ہے بعض وجوہات مخصوص و
متفرق پر مشتمل ہے۔ لیکن اوسکے اول اور عام معنی یہہ معلوم ہوتے

ہین کہ ہمارا آیندہ کا نفع اور نقصان فی الحال موقوف ہماری ذاتِ خاص پر ہے - کہ یہان نیک اور بد رفتار کے لیئے جنکی حق تعالےٰ حالت آیندہ مین جزا اور سزا دیگا محال اور مواقع مہیا ہین - اور بدی پر اغوا کرنے کے اسباب اور نیکی کی طرف راغب کرنے کے وجوہات نیز موجود ہین - اور یہہ عنقریب بمنزلہ اس کہنے کے ہے کہ ہم حق تعالےٰ کے انتظام اخلاقی کے ماتحت ہین اور ہمکو اپنے اعمال کا حساب اوسے دینا ہے - کیونکہ حساب آیندہ اور عام عدالت راست کا خیال خطا پر اغوا کرنے کے کسیطرح کے اسباب پر دلالت کرتا ہے ورنہ خطا کا ارتکاب ہی ممکن نہوتا اور نہ عدالت اور امتیاز کو جگہہ ہوتی - مگر البتہ یہہ فرق ہے کہ لفظ آزمایش سے خطا پر راغب کرنے کے اسباب یا راہِ صواب پر یکسان مستقل رہنے کی مشکلات اور بسبب ایسے اسباب اغوا کے ناکامی کے خطرات بہ نسبت الفاظ سلطنت اخلاقی کے خاص کر اور صاف صاف مترشح ہین - پس حالت آزمایش پر جس سے امتحان اور مشکلات اور خطرات بالخصوص نکلتے ہین خاصتہً غور کرنا واجب اور لازم ہے ❊

اور جیسا حق تعالےٰ کی سلطنت اخلاقی سے جسکی تعلیم دین کرتا ہے یہہ بات نکلتی ہے کہ بنظر عالم آیندہ کے ہم حالتِ آزمایش

مین ہین۔ اسیطرح سے حق تعالےٰ کی سلطنت طبعی سے جسکے ہم
ماتحت ہین باعتبار اوسی معنی کے یہہ مترشح ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجود
کے حالت آزمایش مین ہین۔ سلطنت طبعی بوسیلہ جزا و سزا کے جسقدر
آزمایش طبعی پر دلالت کرتی ہے اوسیقدر سلطنت اخلاقی آزمایش اخلاقی پر دال ہے
۔ حق تعالےٰ کا بعض افعال سے جسکے کرنے یا نکرنے کے ہم مختار
ہین خوشی اور بعض سے تکلیف ملحق کرنا اور ہمکو اس تعیین کی پیش
خبری دینا اس مقام پر سلطنت طبعی عبارت اسی سے ہے۔ اس سے
یہہ بات بالضرورت نکلتی ہے کہ اوسنے ہماری خوشی اور تکلیف یا نفع
اور نقصان کو کسیقدر ہمارے اوپر موقوف رکھا ہے۔ اور جس قدر
کہ آدمی کسی طرح کے فعل کے ارتکاب پر اغوا کیئے جاتے ہین جس سے
غالبًا دنیوی بے آرامی اور بے قراری بہ نسبت خاطر جمعی کے زیادہ
عائد ہو اوسیقدر اونکا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص سے معرض
خطر مین ہوتا ہے یا وے اوسکی نسبت حالت آزمایش مین ہوتے
ہین۔ قابل لحاظ ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیرون کو اور نیز اپنے تئین
دنیوی کاروبار کی بد انتظامی کی نسبت الزام دیتے ہین اور ہم دیکھتے
ہین کہ بہتیرے اپنے لیئے جیسی چاہیئے کوشش کرنے مین قاصر ہین
اور اوس طبعی خوشی کو جو زندگی موجودہ مین وے حاصل کر سکتے

ستھے ہاتھہ سے کھوتے ہین شاید کہ اس امر کا زیادہ یا کم ہر شخص مرتکب ہوتا ہے۔ مگر بہتیرے نہ بوجہ عدم لیاقت خیر جاننے اور اپنے واسطے عمل خیر کرنے کے جس سے یہان اصلا غرض نہین ہے لیکن اپنے خاص قصور سے اپنے تئین کمال بے آرامی اور اشد اذیت و خواری مین مبتلا کرتے ہین۔ اور ان باتون سے دنیوی فائدہ یا خوشی کی نسبت اغوا کیئے جانے اور کم یا زیادہ ناکام ہونیکا خطرہ بالضرورت نکلتا ہے۔ ہر ایک شخص بغیر لحاظ دین کے اون خطرات کا جو نوجوانون کے دنیوی کاروبار شروع کرنے پر متعرض حال ہوتے ہین ذکر کرتا ہے۔ اور یہہ خطرات نہ محض نادانی اور اتفاقات ناگزیر سے بلکہ وجوہات دیگر سے عائد ہوتے ہین۔ اور کل نہین تو بعض طریقۂ بدی پر جو آدمیون کے دنیوی فائدہ اور بھلائی کے خلاف ہے اغوا کیئے جانا حال اور آیندہ کے فائدہ کے ترک کرنے پر بھی اغوا کیئے جانا ہے۔ پس اپنی طبعی یا دنیوی حیثیت مین ہم باعتبار مشکلات اور خطرات کے حالت آزمایش مین ہین جو ہمارے اخلاقی اور دینی آزمایش کے مشابہ ہے ٭

امر مذکور اوس شخص پر زیادہ تر روشن ہوگا جو اس بات کو قابل غور تصور کرکے باحتیاط تمام فکر کرے گا کہ ہماری

آزمایش ہر دو حالتون مین کن باتون پر مشتمل ہے اور لحاظ کریگا
کہ انسان اوس آزمایش مین کسطرح عمل کرتے ہین *
اور وہ شے جسپر ہر دو حالتون مین ہماری آزمایش
مشتمل ہے ہماری کیفیات ظاہرہ یا طبیعت سے ضرور قدرے متعلق
ہوگی ۔ کیونکہ ایک صورت مین تو آدمی ناگہانی سے خطا کاری کے
مرتکب ہوسکتے ہین یا کسی شاذ و نادر اسباب ظاہری سے مغلوب نفس
ہوتے ہین ورنہ وے اپنے طریقۂ امتیاز اور نیکی پر ثابت قدم رہتے
۔ اِن صورتون مین ہر شخص اون آدمیون کی بدچلنی کا ذکر کرنے مین
اونکو خاص کیفیات ظاہرہ سے منسوب کرے گا ۔ اور در صورت دیگر
یعنی آدمیون کے بدی اور کسی قسم کی نادانی کے عادی ہو جانے
کے یا غلبہ کسی خاص خواہش نفس کے وے موقع تلاش کرینگے اور دانش
اور نیکی کا نقصان اوٹھاکر اِن باتون مین اپنے التذاذ نفس کے لیے
گویا عمداً بھٹکتے پھرینگے ۔ اس حالت مین ہر شخص او نکی گمراہی کو ظاہری
اسباب اغوا سے نہین بلکہ اس قسم کی عادات و خواہشہاے نفسانیہ
سے منسوب کرے گا ۔ اور صورت اخیر کی حقیقت یہہ ہے کہ جس طرح
دواعی نفوس خاص کو مبداء نیکی اور دینداری سے موافقت نہین
ہے اسی طرح اونکو امتیاز یا محبت نفس سے کہ بقدر اعتدال ہو جسقدر

ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے موافقت نہین ہے - بلکہ اکثر اوقات ہر دو سے مخالف راہون کی طرف کھینچتے ہین - پس اس قسم کی خاص خواہشہاے نفسانیہ بلحاظ ہمارے دنیوی فائدہ کے بے امتیازی کے ارتکاب پر اوسیقدر اغوا کرنے والی ہین جیسا کہ فعل زبون کے ارتکاب پر - مگر جبکہ ہم کہتے ہین کہ آدمی اغوا کی کیفیات ظاہرہ سے گمراہ ہوگئے تو خواہ نخواہ سمجھا جاتا ہے کہ اونکی طبیعت مین کوئی ایسی شے ہے جسکے باعث وے کیفیات موجب اغوا کی ہوئین یا جسکے سبب وے اونسے اثر پذیر ہوئے - اسی طرح جب ہم کہتے ہین کہ اونکو خواہشہاے نفسانیہ نے گمراہ کیا تو مواقع اور کیفیات اور اشیا کا ہونا جن سے اون خواہشون نے حرکت پائی اور جنکے وسیلہ اونکا تلذذ حاصل ہوا ہمیشہ لازم سمجھا جاتا ہے - اور اس لیئے اسباب اغوا خواہ ظاہری ہون خواہ باطنی آپسمین موافق ہین اور ایک دوسرے پر دلالت کرتے ہین - جبکہ چند اشیاے ظاہرہ جو قواے شہوانیہ و خواہشہاے نفسانیہ اور میلان نفس کے مطمح نظر ہین حواس کے پیش نظر ہوتی ہین یا دل مین گذر کے اپنی حسب طبیعت تاثیر پیدا کی - نہ صرف اون ہی صورتون مین کہ با متیاز اور طریقۂ جائز کے اونسے تلذذ اوٹھا سکتے ہین بلکہ اونمین بھی جہان اسطور پر ممکن نہین مگر از روے بے امتیازی اور

بدکاری کے ممکن ہے - اس حالت مین وے دیدہ و دانستہ
حال و آیندہ کے فائدہ یا بہبودی کے کھونے کے معرض خطر مین
یکسان ہوتے ہین اور دونون کی حفاظت کے لیئے نفس کُشی کی یکسان
ضرورت ہوتی ہے یعنی بباعث اونھین خواہشہاے نفسانیہ کے
جو اونھین وسیلون سے حرکت مین آئین ہم دونون کی نسبت حالتِ
آزمایش مین یکسان ہین - اس صورت مین انسانون کا دنیوی فائدہ
اونکی ذات خاص پر موقوف ہے اور اوسکے حاصل کرنے کیواسطے
باامتیاز چلنا ضرور - خواہشہاے نفسانیہ کا خواہ غیرون کی روش
کے معائینہ یا کسی اَور کیفیت ظاہرہ کی وجہ سے کسی اشیاے خاص کی
طرف اوقات اور مراتب خاص مین بافراط مشتغل ہونا ایسا کہ اونکا التذاذ
مقتضاے امتیاز دنیوی سے بعید ہو - یہہ ایسے اسباب اغوا ہین کہ
اِن سے خطرہ متصور اور اکثر اوقات دنیا کی بہبودیِ عظیم کو فائدہ
قلیل کے واسطے ترک کرنے پر بکامیابی تمام آمادہ کرتے ہین یعنی
اوس شئے کو جس سے بنظر کل کے ہمارا دنیوی فائدہ متصور ہے
التذاذِ بالفعل کیواسطے چھوڑواتے ہین - بیان مسطورہ بنظر اس
دنیا کے ہماری حالت آزمایش کا بیان ہے - اب بجاے دنیوی
کے لفظ آیندہ کو اور بجاے امتیاز کے لفظ نیکی کو مندرج کیجیے

چونکہ یہہ دونون حالتین آپس مین ازبس مشابہ ہین پس یہی بیان ہماری حالت آزمایش دینی کا فائدہ بخوبی دیگا *

اگر اپنی ہر دو حالتون کی آزمایش کے یکسان ہیکا خیال کرکے ہم کچھہ زیادہ غور کرین کہ انسان اوس آزمایش مین کسطرح عمل کرتے ہین تو واضح ہوگا کہ بعض لوگ اوس سے ایسے بیخبر ہین کہ زمانۂ حال سے آگے اونکی نظر نہین پڑتی - وے حال کی لذتون مین ایسے مبتلا ہین کہ گویا نتایج کا خیال ہی دل مین نہین آتا اور نہ اس زندگی کے آیندہ آرام اور بہتری پر اور نہ زندگیِ دیگر کی راحت پر کچھہ التفات ہے - بعض ہواے نفس کے غلبہ سے دین اور دنیا دونون کے معاملات مین مغالطہ مین ہین اور آنکھون پر گویا پردہ پڑا ہے - اور بعض ہین کہ جنھون نے دھوکھا نہین کھایا مگر باوجود عقل سلیم اور نیز ضعیف ارادون نیکی کے اوسی قسم کی خواہشہاے نفسانی سے گویا کھنچے چلے جاتے ہین - اور ایسے آدمی ہین اور اونکا شمار ہرگز قلیل نہین جو بے حیائی سے اقرار کرتے ہین کہ ہم اس زندگی مین فائدہ کو نہین بلکہ صرف اپنی خواہش و حظ نفس کو مد نظر رکھتے ہین - اور وے ہرشے کا جو عقل سلیم کے موافق ہے ظاہر انقار کرکے بے اعتدالیِ قبیح کی راہ مین دیدہ و دانستہ اور بغیر تاسف

اور ساختہ قلیل اندیشہ گے کہ وہ اونکی دنیوی تباہی کا موجب ہوگی قدم مارتے ہین - اور بعض ونمین سے باوجود حیات آیندہ مین خوف نتائج بدکاری ہونے کے ایسا کرتے ہین - حاصل کلام اونے مرتبہ گفتگو کا یہہ ہے کہ بشر ہردم نہ صرف عمداً جائزالخطا ہین بلکہ ہم دیکھتے ہین کہ بلحاظ اونکے دنیوی اور نیز دینی فائدہ کے یہہ صورت واقعی ظہور مین آتی ہے *

پس ہماری مشکلات وخطرات یاآزمائشین کیا دنیوی کیا دینی ازانجاکہ ویے ایک ہی قسم کی وجوہات سے مستخرج ہوتی ہین اور آدمیون کے چال وچلن پر اونکا اثر بھی یکسان ہوتا ہے ظاہراً مشابہ اور ایک ہی قسم کی ہین *

علاوہ بران جیسا کہ ہماری دینی حالت آزمایش مین ناکامی کے مشکلات وخطرات غیرون کی بدچلنی سے ازبس ستزاید ہوجاتے ہین اور ایسا خیال ہوتا ہے کہ گویا سراسر اونھین کی بدچلنی سے اور ایسی تعلیم سے جو باعتبار اخلاق کے ناقص یا گاہے مطلقاً زبون ہے - عام نمونہ بدی سے - بددیانتی کے طریقون سے جو ہرقسم کے کاروبار مین رائج ہین - اور اکثر اطراف دنیا مین دین کے فاسد ہوجانے اور ضلالت کے آجانے سے جو آدمیون

کی بدی کو ترقی دیتے ہین وقوع مین آتے ہین - اسی صورت سے
حال کے فائدہ کی نسبت بامتیاز چلنے کی مشکلات اور اوسکے حصول
کی پیروی سے برگشتہ ہو جانے کے خطرات ناقص تعلیم سے - اور
بعد سن تمیز کو پہنچنے کے لوگون کی جن سے ہم سروکار رکھتے ہین
بے اعتدالی اور بے پروائی سے - اور غلط خیالات سے جو اکثر موافق
رائے عوام کے دنیوی راحت کی نسبت رائج ہین کہ کن چیزون پر
وہ مشتمل ہے ازبس مستزاد ہو جاتے ہین - اور لوگ اپنے دنیوی
کاروبار مین اپنی غفلت اور نادانی اور نیز بدرفتاری سے اپنے تئین
نئی تکالیف مین مبتلا کرتے ہین - اور نفس پروری کی عادات سے
تکالیف اوٹھانے کی طاقت کم ہو جاتی ہے - اور متواتر بداسلوبیون
سے معاملات اسقدر ابتر ہو جاتے ہین کہ اونکو کچھ خبر نہین رہتی کہ کس
مقام پر ہین اور راہ رفتار کی اکثر ایسی پیچیدہ اور مشوش ہو جاتی
ہے کہ اوسکا معلوم کرنا مشکل پڑتا ہے حتی کہ تمیز نہین ہوتی کہ کونسا
حصہ تمیاز یا اخلاق سے متعلق ہے - مثلاً عالم شباب کی بدرفتاری
صرف باعتبار حالت دنیوی اور بغیر لحاظ دین کے انواع طریقون
سے عالم سن تمیز مین راست روی کی مشکلات کو مستزاد کرتی ہے
یعنی اس دنیا کی آزمایش کی نسبت ہمکو معرض نقصان مین رکھتی ہے

ہم خلق اللہ کے ایک ادنےٰ حصہ سے ہین اور
ہمارے حالت ذلت مین ہونے کے ذاتی آثار موجود ہین - اور ہم
درحقیقت ایسی حالت مین ہین جو کسی طرح پر بلحاظ حالتِ طبعی یا اخلاقی
کے ہمارے حال یا آیندہ کے فائدہ کی حفاظت کے لیئے کمال مفید
یا لائق پسند کے معلوم نہین ہوتی - مگر اس حالت سے باوجود
ذلیل اور پرافکار اور بے ثبات ہونے کے کوئی وجہ معقول شکایت
کی پائی نہین جاتی - کیونکہ جیسا کہ آدمی اپنے دنیوی معاملات کا سرانجام
بامتیاز کر سکتے ہین اور اس صورت سے بوسیلہ قلیل درجہ کی ہوشیاری
کے اس دنیا مین اپنے ایام اوسط کے آرام اور اطمینان مین بسر
کر سکتے ہین - اسی طرح معاملات دینی مین اوسیقدر طلب کیا گیا ہے
جسکے تعمیل کی وے بخوبی قدرت رکھتے ہین اور اگر وے اوسمین تساہل
کرین تو وے اپنے فائدہ پر نظر رکھنے مین قاصر ہین - اور آدمیون پر
صرف اسقدر بار رکھنا جسکے وے بخوبی اوٹھانے کے لائق ہین خلاف
عدالت نہین سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ صاحب اختیار سے کیا جاوے
- اور جیسا کہ ہمکو درباب نہ عطا ہونے اون قُواے مفید کے جن سے
مخلوقات کے دیگر انواع مزین ہین ضابطہ عالم کے بانی کی شکایت
کی کوئی وجہ نہین اسیطرح معاملہ مذکورہ مین بھی نہین ہے ॥

مگر جس امر کا اس مقام پہ اصرار کیا جاتا ہے وہ
یہہ ہے کہ ہمارے جس حالت آزمایش مین ہونے کی دین تعلیم کرتا ہے
وہ اس وجہ سے قابل اعتبار ٹھیرتی ہے کہ اوس عام طریقہ پروردگاری
کے جو ہماری نسبت دیگر معاملات مین جنکا ہم علم رکھتے ہین مرعی ہے
سراسر موافق اور یکسان ہے - البتہ اگر انسان باعتبار حالت طبعی اور
صرف اس دنیا کے باشندے ہونے کے وقت تولد سے مرگ
تک بغیر تردد اور فکر کیے اپنے تئین ایک مستقل حالت حفاظت اور راحت
مین پاتے یا اگر بسبب غفلت یا ہواے نفسانی کی نادانی - بدنمونہ
غیرون کی دغابازی - یا اشیا کی فریب دینے والی صورت ظاہری کے
بے آرامی اور تکالیف مین پڑنے کا خطرہ نہوتا - اگر ہماری حالت طبعی
ایسی ہوتی تو حقیقت دین کے خلاف کسیقدر ظن کو جگہہ ہوتی - اور
یہہ بات عجیب معلوم ہوتی کہ وہ ہمارے آیندہ کے فائدہ کو جو بزرگ ترین
ہے بذات خود محفوظ ظاہر نہین کرتا بلکہ ہمارے چال وچلن پر موقوف
رکھتا ہے اور اوسکے حاصل کرنے کے واسطے جمعیت حواس اور
انقیاد نفس کی ضرورت ہے - کیونکہ یہہ کلام ہوسکتا ہے - جیسی ہماری
حالت آپ ایک صورت مین بتلاتے ہین ہم تجربہ سے اپنی کیفیت
مشابہ اوسکے حالت دیگر مین مطلق نہین پاتے ہین - ہمارے حال کے

جمیع فوائد بغیر ہمارے تردد کے ہمکو حاصل ہین۔ پس اگر ہمارا کوئی
آیندہ کا فائدہ ہے تو اوسکی صورت بھی ایسی ہی کیون نہو۔ مگر چونکہ
برعکس اسکے اس دنیا مین کسی قدر باشعور و امتیاز عمل کرنے اور باتشویش
بسر لیے جانے اور بحالت اوسط اوسمین قبول کیئے جانے کے لیئے
فکر اور غور کی اور بہتیرے اشیاے پسندیدہ سے عمداً نفس کشی عمل
مین لانے کی اور ایسی رفتار اختیار کرنے کی جو ہمیشہ مرغوب الطبع نہین
مطلقاً ضرورت ہے۔ تو اسصورت مین فائدہ اعلٰے کے حاصل کرنے
کی نسبت نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت کے جمیع ظنون مخالف
رفع ہو جاتے ہین۔ اگر ہمکو تجربہ حاصل نہوتا تو شاید اس ملحد کی
تقریر پہ اصرار ہو سکتا تھا کہ ممکن نہین کہ ایک ذات نامتناہی نے
ہمکو کسی طرح کے معرض خوف و خطر مین رکھا ہو حالانکہ ہر شے جو ہمارے
فہم مین خوف و خطر کی ہے اور جسکا انجام غلطی و ابتری و خواری ہوگا
فی الحال اوسکے علم مین یقیناً موجود ہے۔ اور فی الحقیقت اس بات کا
دریافت کرنا کہ ہمسے ضعیف مخلوقات پر کسیطرح کے خوف و خطر کیون
رکھے گئے ہین فہم کی رسائی کے لیئے واقعی ایک دقیقہ سخت دشوار ہے
اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم کل حقیقت سے یا بہر حال اب کی نسبت
زیادہ تر واقف نہو جاوین۔ مگر عادتِ عالم کی طبیعت اوپر بحالت اصلی

سکے قائم ہے ـ ہماری راحت و رنج ہمارے اطوار کو تفویض کیے
گئے اور اوسپر موقوف ہین ـ کسیقدر بلکہ بہت سے معاملات
ہین اکثر فعل یا انفعال ہمارے اوپر چھوڑے گئے ہین اور جمیع انواع
کی تکالیف زندگی جو لوگ اپنے اوپر غفلت اور نادانی سے عائد کرتے
ہین جس سے بوسیلہ احتیاط مناسب کے بچنا ممکن تھا اس امر کے
نظائر ہین ـ اور یہہ تکالیف قبل از وقوع شل اونکی رفتار کے عارضی
او غیر مقرر ہین اور اونکے طریقہ رفتار پر موقوف ہین ؛

تقریر مسطورہ بالا اون اعتراضات کے جواب
مین ہے جو حالت آزمایش کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف
پیش کیے جاتے ہین اور یہہ آزمایش حق تعالے کی سلطنت اخلاقی
مین اسباب اغوا کی موجودگی پر اور ہمارے فائدہ عام مین ناکام ہونے
کے اصل خطرہ پر اشارہ کرتی ہے ـ اور تقریر مذکورہ سے یہہ بھی
ظاہر ہے کہ اگر ہمارے اوپر بلحاظ ایسی حیثیت اور ایسے فائدہ کے
غور کیا جائے تو اس حیثیت پر در صورت اپنی خدمت مناسب ادا
نکرنے کے عام تشبیہہ طریقہ پروردگاری سے نسبت اوس فائدہ
کے کم یا زیادہ علے قدر مراتب ناکامیاب ہونے کا خطرہ ضرور
نکلے گا ـ کیونکہ ہمارا ایک حال کا فائدہ ہے جسکا حق تعالے کے

یعنی ہمارا اس جگہہ کیا کام ہے - پس مدعا سے ظاہری ہمارے ایسی
حالت مین جو اسقدر تکالیف و خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا
کیئے جانے کا یہہ ہے کہ ہم تقویٰ و نیکوکاری مین ترقی کرین جن لیاقتون
کی حالت آیندہ کے لیئے جو حالت حفاظت اور راحت کی ہوگی
ضرورت ہے ٭

اس عالم مین شروع زندگی کو اس نظر سے
دیکھیئے کہ سن تمیز کے لیئے حالت تربیت ہے تو ہمارے حال کی آزمایش
کا آیندہ کی آزمایش سے مشابہ ہونا بادی النظر مین واضح ہوجاتا ہے
- اول ہماری حالت دنیوی سے وہ تعلق رکھتی ہے جو ثانی ہماری
حالت دینی سے رکھتی ہے - مگر بعض باتون سے جو دونون
مین پائی جاتی ہین اور ہر دو پر فرداً فرداً غور کرنے سے اونکی مشابہت
کی وسعت اور طاقت صاف صاف ظاہر ہوجائیگی - اور وہ اعتبار
جو اس وجہ سے اور نیز بذات خود نکلتا ہے کہ زندگی موجودہ کا مدعا
یہہ ہے کہ زندگی آیندہ کے لیئے حالت تعلیم ہو واضح ہوجائیگا ٭

ہم دیکھتے ہین کہ ہر نوع کے مخلوقات کسی خاص
طرح کی زندگی کے لیئے تجویز کیئے گئے ہین جنکے لیئے طبیعت اور لیاقتین
اور مزاج اور اوصاف واسطے ہر نوع کے اوسیقدر ضرور ہین جسقدر

اونکی کیفیات ظاہرہ ہین - یہہ دونون باتین اسطرح کی حالت سے
یا خاص طریقۂ زندگی کے خیال سے متعلق اور اوسکے اجزاے اصلی
ہین - ایک آدمی کی لیاقتین یا حیثیت اسقدر تبدیل کردیجیے کہ جہان تک
اونکا تبدُّل ممکن ہے تو وہ انسان کی خوشی اور انسان کے طریقۂ
زندگی کے مطلقاً ناقابل ہوجائیگا - ایسا ناقابل ہوگا کہ گویا بغیر
تبدیل طبیعت وہ ایک دنیا مین رکھا گیا جہان اوسکو نہ فعل کرنے
کی گنجایش ہے اور نہ اوسکے قواے شہوانیہ و ہواے نفسانیہ اور
نہ کسی طرح کے میلان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہین - ایک
مصنف[۱] قدیم کہتا ہے کہ ایک شے دوسری شے پر موقوف ہے - ہماری
طبیعت ہماری حالتِ ظاہری سے مطابقت رکھتی ہے - بغیر اس
مطابقت کے انسان کی زندگی اور انسان کی راحت کا ہونا ممکن نہوتا
- لہذا یہہ زندگی اور راحت ہماری طبیعت اور حالت دونون کا ملکر
نتیجہ ہے - زندگی انسانی کے یہان یہہ معنی نہین ہین جسکو لفظاً
جینا کہتے ہین بلکہ کل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظون سے
عموماً سمجھا جاتا ہے - پس بغیر معین کیے کہ حالت آیندہ مین نیکون کی
کیا خدمت اور کس طریقہ پر خوشی اور طرز زندگی ہوگی بعض لیاقتین
معینہ اور اوصاف اور طریقہ لازمی ضرور ہونگی جنکے بغیر آدمی خواہ نخواہ

[۱] یعنی سلیمان ابن داؤد علیہ

زندگی آیندہ کے مطلقاً ناقابل ہونگے جیسا کہ بعض ضرور ہونگی کہ اگر وہ نہوتین تو آدمی
حالتِ موجودہ کی زندگی کے ناقابل ہوتے ؛
انسان کی خلقت بلکہ کل مخلوقات کی جو ہمارے دیکھنے
مین آتے ہین ایسی ہے کہ وے اون حالات زندگی کی جنکے وے ایک
وقت مطلق ناقابل تھے قابلیت حاصل کرنے کی بالطبع لیاقت رکھتے
ہین ۔ درحقیقت وہم مین ہم ایسے مخلوق کا خیال کر سکتے ہین جنکے
قوہی طبعاً کشادہ ہونے کی لیاقت نہین رکھتے یا بالطبع اوصاف جدید
حاصل کرنے سے عاری ہین ۔ لیکن ہر نوع مخلوقات کے قوہی
جن سے ہم واقف ہین کشادگی اور تجربہ اور ملکات حاصل کرنے
کے لیے بنائے گئے ہین ۔ ہم دیکھتے ہین کہ ہمکو خاص کر نہ صرف تصور
کرنے کی یا علم اور حق کے دریافت کرنے کی بلکہ اپنے تصورات اور
علم کو بوسیلہ قوت حافظہ کے ذخیرہ کر رکھنے کی لیاقتین عطا کی گئی ہین
۔ ہم نہ صرف فعل کرنے کی اور متفرق تاثیرات ناپائدار کے قبول کرنے
کی لیاقت رکھتے ہین بلکہ ہر قسم کے فعل کے کرنے مین آسانی اور
اپنے مزاج اور وضع مین دایمی تبدیلیان پیدا کر سکتے ہین ۔ ان دو
اخیر کی قوت ملکات کی قوت ہے ۔ مگر ملکات نہ تو خیالات کے ادراک
کو اور نہ کسی طرح کے علم کو کہتے ہین حالانکہ اونکے پیدا کرنے کے

لیئے انکی ضرورت قطعی ہے - بہرحال فہم اور عقل اور حافظہ کی جو
تحصیل علم کے قوی ہین مزاولت سے ازبس ترقی ہوتی ہے - مجھکو
اس امر کی تنقیح منظور نہین ہے کہ آیا لفظ ملکہ کا ان جمیع ترقیات کی
نسبت مستعمل ہوسکتا ہے اور خاص کر قوا سے حافظہ اور ملکات کسقدر
ایک ہی قبیل سے ہین - مگر یہہ کہ ادراکات کا باعث اونکے وہان
پیشتر سے موجود ہونے کے ہمارے نفس مدرک مین علی الفور اور خواہ
نخواہ آنا اوسی قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے
فعل مین بسبب اوسکے عادی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے - اپنی گفت
وشنید مین محل پر اقوال علمی کے یاد لانے مین طبیعت کی موزونیت
بہت صورتون مین ظاہرا ملکہ ہے - ملکہ کی دو قسمین ہین ملکات ادراکیہ
اور ملکات فعلیہ - ملکہ اول کی ایک مثال یہہ ہے کہ ہم ہردم اور بلا ارادہ
تصورات بصارت کو نسبت فاصلہ اور مقدار کے اصلاح دینے پر آمادہ
رہتے ہین ایسا کہ ہم بے معلوم بجائے حس کے رائے کو قائم کرتے ہین
- اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جمیع خیالات کی موانست جو آپس مین طبعًا
متوصل نہین ہین بعض مناسب ملکات انفعالیہ کہلا سکتے ہین جیساکہ
ہمارا زبانون کا الفاظ کی بصارت یا سماعت پر سرعت کے ساتھ
سمجھنا - اور اونکے بولنے اور لکھنے مین ہماری آمادگی دوسرے یعنی

ملکات فعلیہ کی ایک نظیر ہے۔ تمیز کے لیئے ہم ان ملکات کو جسمانیہ
اور باطنیہ قرار دینگے اور دوسرے کی تفصیل بذریعہ پہلے کے ہوگی
۔ اول مین کل حرکات جسمانیہ اور چستی اور چابکی شامل ہین خواہ زیبا
ہون یا نازیبا جو استعمال پر موقوف ہین ۔ دوسرے مین ہماری زندگی اور طریقہ کی
عادات عام شامل ہین جیسے کسی خاص شخص یا حکومت کی فرمانبرداری
اور تابعداری اور صداقت اور عدالت اور محبت اور تامل اور شفقت
اور انقیاد نفس اور حسد اور انتقام کی عادات ۔ اور قسم اخیر کے ملکات
مثل ملکات قسم اول کے مزاولت سے پیدا ہوتے معلوم ہوتے ہین ۔ اور جیسا کہ ملکات
جسمانی افعال ظاہرہ سے پیدا ہوتے ہین اسیطرح ملکات باطنی اصول عملیہ اندرونی کی
حرکت سے پیدا ہوتے ہین یعنی فرمانبرداری یا صداقت اور عدالت اور محبت کے اصول پر
عمل کرنے سے ۔ اور وے ملکات سلسلۂ افعال ظاہرہ سے پیدا ہو سکتے ہین جب تک
کہ وے افعال ان مبادی اصلیہ سے ظہور مین نہ آوین ۔ کیونکہ درحقیقت
صرف ان اصول اندرونی کے حرکت مین آنے کو افعال فرمانبرداری
اور صداقت اور عدالت اور محبت کہتے ہین ۔ علیٰ ہذا القیاس ملکات
تامل اور شفقت اور انقیاد نفس کے اسیطرح پر مزاولت سے حاصل
ہوتے ہین ۔ اور ملکات حسد اور انتقام کے نفس پروری سے خواہ
وہ فعل ظاہری یا فکر اور نیت یعنی فعل باطنی مین ہو کیونکہ ایسی نیت

بمنزلہ فعل کے ہے۔نیکی کے ارادے بھی درحقیقت افعال ہین۔نیکی کے یقین علمی کو اپنے
دلنشین کرنے کی کوشش کرنا یا دوسرونکے دلون مین اوسکے یقین علمی کو جو ایک
شخص خود رکھتا ہے پیدا کرنا عمل نیک مین داخل ہے۔لہذا ممکن
ہے کہ یہہ جمیع باتین ملکات فاضلہ کے پیدا کرنے مین ضرور ممد اور معاون
ہونگی۔مگر نیکی کی خوبیان سوچنا اور اچھی باتین کرنا اور اوسکی نیک
بندشین باندھنا اوس شخص مین جو ایسا کرتا ہے خواہی نخواہی اور
یقیناً نیکی کا ملکہ پیدا کرنے کی امداد سے اسقدر دور ہین کہ ممکن ہے
کہ دل کو راہ مخالف مین سخت کردین اور بتدریج اوسکی قوت احساس
کم کردین یعنی خیالات اخلاقی کی نسبت بے توجہی کی عادت پیدا کردین
۔کیونکہ ہماری قوت ملکات ہی کا باعث ہے کہ تصورات انفعالیہ بار بار
گذرنے سے ضعیف ہوجاتے ہین۔خیالات کے بارہا دل مین گذرنے
سے اونکا اثر کم معلوم ہوتا ہے۔خطرہ کے عادی ہونے سے بیخوفی
پیدا ہوتی ہے یعنی خوف کم ہوجاتا ہے۔مصیبت کے عادی ہونے سے رحم
کم ہوتا ہے۔اورون کی موت دیکھنے سے اپنی وفات کا اندیشہ کم ہوجاتا ہے۔
اور ان دو باتون سے کہ ملکات عملی افعال کی تکرار سے پیدا اور
قوی ہوتے ہین اور تصورات انفعالیہ بار بار گذرنے سے ضعیف
ہوجاتے ہین یہہ بات ضرور نکلے گی کہ درو قتیکہ ملکات فعلیہ خاص موجبات

اور تحریکات پر عمل کرنے سے بتدریج صورت پکڑتے اور قوی ہوتے
جاتے ہین یہہ موجبات اور تحریکات خود بقدر حصہ رسد احساسات
مین کم ہوتے جاتے ہین یعنی جسقدر ملکات فعلیہ قوی ہوتے ہین
اوسیقدر اِنکا اثر کمتر ہوتا ہے - اور تجربہ سے اس بات کی تصدیق
ہوتی ہے کیونکہ جسوقت اصول فعلیہ کی قوتِ دریافت نسبت پیشتر
کے کم ہوجاتی ہے تب معلوم ہوتا ہے کہ وے مزاج اور طریقہ مین
بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل مین اونکو زیادہ دخل ہوگیا-
اس بات کے نظائر اون تین چیزون سے جنکا ذکر ابھی ہوا حاصل
ہوسکتے ہین - خطرہ کا معلوم ہونا بالطبع اندیشۂ انفعالیہ اور احتیاط
فعلی کا حرکت مین آنا ہے اور خطرہ کے عادی ہوجانے سے احتیاط
کا ملکہ بتدریج بڑھتا اور اندیشہ کا بتدریج گھٹتا ہے - دوسرون
کی مصیبت دیکھنے سے بالطبع رحم کی تحریک بطریق انفعال اور اوسکے
رفع کرنے کی خواہش بطریق فعل پیدا ہوتی ہے - لیکن اگر کوئی شخص
مصیبت زدون کی خدمت کرنا اور اونکی تلاش اور مصیبت
رفع کرنا اختیار کرے تو اون تکالیفِ زندگی کا جن سے وہ ضرور
واقف ہوجائیگا اوسپر روز بروز کم اثر خواہی نخواہی ہوگا - تاہم
شفقت کی نہ بنظر قوت انفعالیہ بلکہ بلحاظ مبدا فعل عملی کے تقویت

یعنی ان موجبات اور تحریکات کا

ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدون پر بطریق انفعال کم رحم کرے گا اوسکا اونکی یاری اور مددگاری کرنے کا ملکہ بطریق فعل مستزاد ہوگا۔ اسی طرح درو قتیکہ آدمیون کے روزمرہ ہمارے گردوپیش مرنے سے ہمکو اپنی وفات کا خیال اور اندیشہ کم ہوجاتا ہے ایسے واقعات سنجیدہ مزاج آدمیون مین موت کے لحاظ عملی کو ازبس قوی کرتے ہین یعنی موت کو مدنظر رکھہ کر عمل کرنے کا ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ اور اس سے یہہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثیرات انفعالیہ سے جو ہمارے دلون پر نصیحت اور تجربہ اور غیرون کے معائینہ حال کے باعث ہوتی ہین اگرچہ ملکات فعلیہ کے پیدا کرنے مین اثر بعید اور قوی ہوتا ہوتا ہم یہہ اثر کسی اور طرح سوائے اسکے کہ یہہ باتین ہمکو ایک خاص سلسلہ فعل کے کرنے پر آمادہ کرین پیدا نہین ہوتا۔ اور وے ملکات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہین مگر عمل کرنے سے پیدا ہوتے ہین۔ بہرحال یہہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ نیک خیالات کو اپنے دلنشین کرنے کی کوشش صادق بھی ایک قسم کے اعمال نیک مین داخل ہے۔ ہم نہین جانتے کہ تاثیرات کا جو بمنزلہ ملکات کے ہون دفعتہ پیدا ہوجانا بذاتہ کہانتک ممکن ہے یعنی ایسے ملکات کا جو مزاولت اور استعمال سے پیدا ہوئے ہین۔ مگر اس مقام پر

اس بات پر اصرار نہین ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ یہہ کہ ضابطہٴ عالم
نے کیا معین کیا ہے - اور وہ یہہ ہے کہ ملکات فعلیہ کا پیدا ہونا
مزاولت پر موقوف ہے - ممکن ہے کہ اونکی ترقی ایسی بتدریج ہو
کہ اوسکا درجہ بدرجہ دریافت کرنا تمیز مین نہ آتا ہو - شاید اس قوت
کی جس سے ہم ملکات حاصل کرسکتے ہین ہر حصہ کی تشریح کرنا اور
نیز اوسکی اصل تک لیجانا کہ اور قوی سے اوسکی تمیز کیجاوے
دشوار ہو - اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات[٩٥] مناقضہ اوس سے
منسوب ہوسکتی ہین - مگر عموماً یہہ بات کہ ہماری طبیعت ایسی بنی ہے
کہ کسی ایسی طرح پر استعمال اور مزاولت کی مطیع ہووے تجربہ سے
یقیناً ثابت ہے ٭

اس طرح پر آپ کو کسی سلسلہٴ افعال کے عادی
کرنے سے ہمکو آگے بڑھنے کی آسانی اور آمادگی اور اکثر اوقات
خوشی پیدا ہوتی ہے - میلان جو ہم مین اوسکے خلاف تھے کمزور
ہوجاتے ہین اور اوسکی نہ صرف خیالی بلکہ اصلی مشکلات کم ہوجاتی
ہین - اور وہ بات جو اوسکے مفید مطلب ہین طبعاً ہر موقع پر
ہمارے ذہن مین آتی ہین - اور اوسنے وجہ بھی اوس سلسلہٴ فعل
کے اجرا کے لیئے جسکے ہم عادی ہوگئے ہین کافی ہے - اصول فعلیہ

مزاولت سے بذات خود حقیقتہً اور بنظر اصول مخالف کے نسبتہً
قوی ہوتے معلوم ہوتے ہین اور یہہ[له] مطیع ہونے کی عادت سے
خود بخود عادۃً مطیع ہوتے ہین - اور اس صورت سے بہت باتون
مین ایک وضع جدید اور نیز بہت سی عادات جو جبلت سے عطا نہین
ہوئین مگر جنکے حاصل کرنے کی ہدایت جبلت کرتی ہے پیدا ہوسکتی ہین
درحقیقت یہہ امر یقینی ہے کہ اگر ہمکو تجربہ اور
علم کسبی اور ملکات کے وسیلہ ترقی کرنے کی لیاقتین ضرور نہوتین اور
اونکا استعمال کیے جانا منظور نہوتا تو ہرگز عطا نہوتین - اور بموجب
اسکے ہم دیکھتے ہین کہ وے اسقدر ضروری ہین اور اونکا استعمال
کیے جانا اسقدر منظور ہے کہ ہم اونکے بغیر صرف بنظرِ حالتِ دنیوی
اوس علت غائی کے جسکے لیئے پیدا ہوئے ہین یعنی حالت سنِ تمیز
کے اشغال اور واجبات کے مطلقًا ناقابل ہوتے ؏
حالت سنِ تمیز کی لیاقت ہمکو سرشت سے
ہرگز تمامتر حاصل نہین ہوتی چہ جائیکہ دفعتہً - عقل کی پختگی اور طاقت
جسم کی بھی نہ صرف بتدریج حاصل ہوتی ہے بلکہ ایام طفولیت سے
ہمارے قواے[له] جسمانیہ اور باطنیہ کی مزاولت سے زیادہ تر وقوع
مین آتی ہے - لیکن اگر ہم فرض کرین کہ ایک شخص ان دونون کی

[له] یعنی اصول مخالف ۱۲

[له] یعنی قواے جسمیہ و باطنیہ ۱۲

حالت پختگی مین جہانتک کہ اسکا ہونا خیال مین آسکتا ہے دنیا مین لایا
جاوے تو ظاہرا شروع مین وہ شخص زندگیِ انسانی کے سن تمیز کی
حالت کے لیئے ایسا ناقابل ہوگا جیسا ایک پیدایشی مسلوب العقل -
وہ تو حیرت و اندیشہ وتجسس وتذبذب سے گویا حیران وپریشان ہوگا-
اور نہین معلوم کتنے عرصہ مین وہ اپنے آپ سے اور اشیاے گرد وپیش
سے اسقدر مانوس ہوکہ کوئی کام اختیار کرے - اور تجربہ سے پیشتر
کاروبار مین اوسکی بصارت اور سماعت کی طبعی ہدایت کے کارآمد
ہونے مین بھی تامل ہے - اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان عجیب
طرح کے سینہ زور اور خود راے ہوتے اور ایسی تندی سے کام
کرنے پر مائل ہوتے کہ اگر اعتدال مکسوب اور انقیاد نفس نہوتا اور
اپنے تئین ضبط کرنے مین اور اپنی آراے چھپانے مین کچھہ مہارت
اور آمادگی نہوتی تو جماعت مشارکہ انسانی غیر ممکن التحمل ہوتی اور اوسمین
رہنا محال ہوتا - اِس قسم کی چیزون کے ہونے سے جو سیکھنے پر موقوف ہین
آدمی مشارکت انسانی کے اسقدر ناقابل ہوتا جیسا زبان کے نہونے
سے - یا جیسا زندگی کے کسی خاص اشغال کی طبعی ناواقفیت سے وہ
روزمرّہ کے آرام کی چیزین یا ضروریات زندگی مہیا کرنے کے ناقابل
ہوتا - اِن مین اور غالبًا بہتیرے اور معاملات مین جن سے ہم خاص طرح

کی واقفیت نہین رکھتے حکمت الہی نے انسان کو نا تمام اور نا کامل چھوڑا ہے - اور وے قبل از حاصل ہونے علم اور تجربہ اور ملکات کے زندگی کی اوس کامل حالت کے جو صرف بنظر اس دنیا کے اونکی پیدایش کی علت غائی ہے مطلقًا نا کامل اور نا قابل ہوتے ہین ٭

مگر جیسا کہ ضابطہ عالم نے بوسیلہ علم کسبی اور تجربہ اور ملکات کے ہمکو اون نقصون کے تلافی کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے ویسا ہی بچپن اور عالم طفولیت اور شباب مین ہم ایسی حالت مین رکھے گئے ہین جو اوسکے لائق ہے یعنی اون جمیع قسمون کی لیاقتین حاصل کرنے کے لائق ہے جنکی ہمکو سن تمیز مین ضرورت ہے - اسی وجہ سے لڑکے اپنے پیدا ہونے ہی کے وقت سے اشیائے گرد وپیش سے اور اون حالات سے جنمین وے پیدا کیے گئے ہین اور جنمین آیندہ کو خدمت گذاری ہے روز مرہ واقفیت حاصل کرتے جاتے ہین اور کچھہ نہ کچھہ جو اوس خدمت آیندہ کے لیے ضرور ہے سیکھتے جاتے ہین - وہ متابعت جسکے وے حالت خانہ داری مین عادی ہوتے ہین اونکو باہر کی رفتار اور گفتار عام مین انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکومت ملکی کی اطاعت اور فرمانبرداری کے لیے طیار کرتی ہے - اوس سے جو اونکی آنکھون کے سامنے گذرتا اور روز مرہ اونپر

واقع ہوتا ہے وے تجربہ اور نغا و مریب کے خلاف احتیاط او ر بیشمار قواعد خفیفہ عمل اور نتایج
جنکے بغیر جینا محال تہا حاصل کرتے ہین اور وے ایسے غیر محسوس ور بطریق کامل حاصل ہوتے
ہین کہ شاید اونکے طبعی ہونے کا دہوکہا ہوتا ہے حالانکہ وے تجربہ دیرینہ
اور مزاولت کے نتایج ہین جیسا زبان یا کسی پیشہ خاص کی واقفیت
یا وے لیاقتین اور رفتار جو مختلف درجون اور کسبون سے متعلق ہین
- اس صورت مین ہماری ابتدائی عمر واسطے تحصیل علم و عمل سن تمیز
کے ایک حالت تربیت ہونے کی لیاقت رکہتی ہے - ہم اوسمین غیرون
کے معائینہ حال اور تعلیم اور آورون کی حفاظت سے بہت معاونت
پاتے ہین تاہم بہت کچھ ہم پر[لے] چہوڑا جاتا ہے - اور اوسکا ایک حصہ
جیسا باسانی اور خود بخود ہو جاتا ہے ویسا ہی ایک حصہ کے لیئے
مشقت اور ہوشیاری اور بہت چیزون کی جنکو ہم چاہتے ہین عمداً
فروگذاشت کرنے اور جنکی طرف ہرگز رغبت نہین ضرورتاً اور مصلحتہً
دل لگانے کی ضرورت پڑتی ہے - سن تمیز مین وے اوس محنت
اور مشقت کے جسکی بہت آدمیون کو اپنے منصب مین قطعاً ضرورت
ہوتی ہے - اور نیز ایک طرح کے پیشہ کے لوگ دوسرے قسم کے
شغل کے بر تقدیر اپنے شباب مین اونکے عادی ہونے کے از بس
ناقابل ہوتے - اور اوس تعلیم عام مین جو سب پاتے ہین اور تعلیم مخصوص

[لے] یعنی ہماری [illegible]

مین جو خاص پیشون کے واسطے مقرر ہے جیسا آدمیون کا سلوک
ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع پختہ ہوتی ہے اور ظہور مین آتی ہے
اور یہ جماعت شارکہ انسانی مین متفرق درجون کے لیئے کم پائیدار
مقبول ٹھیرتے اور لائق ہوتے اور مقرر کیئے جاتے ہین ؞

پس ابتداے عمر کو ایک موقع سترگ سمجھنا چاہیئے
جو بموجب ضابطہ عالم کے ہمکو سونپا گیا ہے اور جسکا ہاتھ سے نکل جانے
کے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اِس زندگی بھر واسطے عالم دیگر کے
حالت تربیت مین رکھے جانا حکمت الٰہی کے بعینہ اوس قسم کے اہتمام
سے ہے جیسا ہمارا طفولیت مین واسطے سن تمیز کے حالت تعلیم
مین رکھا جانا۔ ہماری حالت ہر دو صورتون مین یکسان اور موافق
ہے اور ضابطہ عالم کے اوسی قاعدۂ عام اور واحد مین مندرج
ہے ؞

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نکر سکتے کہ کیونکر اور
کس طرح پر زندگی موجودہ ہمارے واسطے زندگی آیندہ کی طیاری ہے
تو بہہ اوس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کوئی اعتراض نہوتا
کیونکہ ہمکو تمیز نہین ہوتی کہ خوراک اور خواب کس طرح پر جسم کی
بالیدگی کی معاونت کرتے ہین اور قبل تجربہ کے اس اعانت کا خیال

بھی نہین ہوسکتا تھا - اور نہ لڑکے ہرگز خیال کرتے ہین کہ وے
کھیل اور کسرتین جنکے وے اسقدر خوگرندہ ہین اونکی تندرستی اور
بالیدگی کی معاونت کرتی ہین - اور نہ اونکی بابت روکے جانے
کی ضرورت پر اونکو نظر ہوتی ہے - اور نہ وے اوس تعلیم کے بہت
حصون کا فائدہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہین تو بھی سنِ تمیز کے کاروبار
کی لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اوس تعلیم کو انجام کو پہنچانا ضرور
پڑتا ہے - پس اگر ہم دریافت نکرسکتے کہ کن صورتون مین زندگی موجودہ
ہمکو زندگیِ آیندہ کے واسطے طیار کرسکتی ہے تاہم عادت الٰہی کی تشبیہ
عام سے کسی نہ کسی صورت مین ایسا ہونے کا ازبس گمان ہوسکتا
تھا - اور یہہ تو بوجہ معقول کہا جاسکتا ہے گو حق تعالےٰ کی سلطنت اخلاقی
کا جو کل دنیا پر ہے لحاظ بھی نہ کیا جائے ؛

لیکن اگر اسپر ۱۹ لحاظ کیجئے تو طریقۂ نیکی اور تقویٰ
کا حالت آیندہ کے لیئے لیاقتِ لازمی ہونا بطریقِ نتیجہ کے
حاصل ہوگا - اور اوسوقت ہمین صاف صاف واضح ہوگا کہ کیونکر
اور کن صورتون مین زندگیِ موجودہ عالم آیندہ کے لیئے حالت طیاری
ہوسکتی ہے - وے صورتین یہہ ہین - ہمکو اوس حیثیت مین ترقی
کرنے کی احتیاج ہے اور بوسیلہ ملکات دینی اور اخلاقی کے ہوسکے

۱۹ یعنی حق تعالےٰ کی سلطنت اخلاقی پر ۱۲

حاصل کرنے کی لیاقت رکھتے ہین - اور زندگی موجودہ ایسی ترقی
کے واسطے حالت تربیت کے لائق ہے - جس طرح پر کہ ہم ابھی بیان
کرچکے ہین کہ طفولیت اور لڑکپن اور شباب کیونکر اور کن صورتون
مین سن تمیز کے لیئے طیاری لازمی اور طبعاً حالت تعلیم ہین *

جو کچھہ کہ ہم فی الحال دیکھتے ہین اوس سے ہرگز
یہہ خیال نہین ہوسکتا کہ حالت آیندہ ایک حالت تنہائی اور بے شغلی کی
ہوگی - لیکن اگر تشبیہہ ضابطہ عالم کے بموجب غور کیجئے تو بموجب بیان
کتاب الہامی کے اوسکو ایک جماعت مشارکہ سمجھنا لازم آویگا - اور
ایسا خیال کرنا عقل کے ہرگز خلاف معلوم نہین ہوتا گو اوسکے لیئے کوئی
دلیل تشبیہی موجود نہو کہ یہہ جماعت مشارکہ جیسا کتاب الہامی بیان
فرماتی ہے حق تعالے کے خاص یا - اگر ایسے لفظ کے استعمال کے
ہم مجاز ہون - سلطنت محسوسہ کے ماتحت ہوگی - اور ہماری ناواقفیت
کہ اوس جماعت سعید کے اشغال کیا ہونگے اور لہذا اس امر کی
ناواقفیت کہ اوسکے افراد کو آپس مین صداقت اور عدالت اور
محبت کے عمل مین لانے کے لیئے کونسی خاص گنجایش یا ضرورت
ہوگی اس امر کا ثبوت نہین ہے کہ ان نیکیون کے عمل کی جگہہ نہوگی
- اگر وہ ممکن بھی ہوتا تو ہماری ناواقفیت بدرجہ خفیف بھی اس

امر کا ثبوت نہین ہو سکتی تھی کہ اوس مزاج یا طریقہ کی جو روزمرہ اون خاص نیکیون کے عمل سے صورت پکڑتا اور اونکا نتیجہ ہے کچھہ حاجت نہوگی - اتنے کا تو عموماً اقرار بہرحال لازم ہوگا کہ چونکہ عالم کا انتظام بہ ہمہ وجوہ اخلاقی ہے پس نیکی اور تقوی ہماری خوشی کے لیئے کسی نہ کسی طرح قابلیت یا شرط ضرور ہونگی ٭

جو کچھہ کہ ہمارے ملکات کی قوت طبعی کی بابت اوپر بیان کیا گیا ہے اوس سے بآسانی واضح ہوتا ہی کہ ہم بوسیلہ تربیت کے تہذیب[1] اخلاقی کی لیاقت رکھتے ہین - اور کسی شخص پر جو انسان کی شرارت عظیم سے بلکہ اون نقصون سے جنھین اچھے سے اچھے لوگ بھی اپنے نفس مین پاتے ہین واقف ہے اوسکی احتیاج شدید کے ثابت کرنے کی حاجت نہین ہے - مگر شاید ہر شخص اس بات پر بخوبی لحاظ نہین کرتا ہے کہ انسان کو جو تعلیم کی ضرورت ہے تاکہ نیکی اور تقوی مین ترقی کرے اوسکی وجہ علاوہ غلبہ ہواے نفس کے جو نفس پروری اور بدی کے ملکات سے ظہور مین آتا ہے بمقام اعلے تلاش کرنا چاہیئے - انسان اور شاید جمیع مخلوقات متناہی اپنی طبیعت فطرتی سے قبل ملکات نیکی کے ناکامل اور راہ راست سے بھٹکنے کے خطرہ مین ہین لہذا اس خطرہ سے محفوظ رہنے کے لیئے وے ملکات فاضلہ کے محتاج ہین کیونکہ

[1] یعنی تہذیب اخلاق کی

عقل عملی کے مبدا، عام کے ساتھ ہمارے باطن مین انواع خواہشین
موجود ہین جو خاص اشیاے ظاہری کو چاہتی ہین - یہہ خواہشین طبعاً
اور بطریق واجب درباب مواقع متلذذ کیئے جانے کے اور نیز درباب
اوقات اور درجات اور طریقہ کے جسمین اون اشیا کے حصول کی پیروی
کیجاوے مبدا، اخلاقی کے زیر حکومت ہین - مگر مبدا، نیکی نہ تو اونکو
حرکت دیسکتا ہے اور نہ اونکے حرکت مین آنے کا مانع ہوسکتا ہے
بالعکس اسکے جبکہ اونکے اشیاے مطمح نظر کا دل مین گذر ہوتا ہے
تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وے بوسیلہ جائز حاصل ہوسکتی
ہین مگر بعد اس امر کے غیر ممکن ثابت ہونے کے اونکا اشتہا بالطبع ہوتا ہے
- کیونکہ خواہش کی اشیاے طبعی قائم رہتی ہین - زندگی کے حفاظت
اور ضروریات اور آرام کی چیزین اگرچہ اونکا بہ معصومیت حاصل کرنا
محال ہو بلکہ مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی بالطبع مرغوب رہتی ہین - اور جبوقت
کسی خواہش کی اشیاے منظور نظر بوجہ حلال حاصل نہین ہوسکتی -
مگر بوسیلہ ناجائز حاصل ہوسکتی ہین - گو ایسی خواہش کا حرکت
مین آنا اور دل مین رہنا ایسا گناہ سے مبرا ہو جیسا کہ بالطبع اور
ضروری ہے تاہم آدمیون کو ایسے وسائل ناجائز کے اختیار کرنے
پر آمادہ کرنے کا خواہ نخواہ میلان رکھتا ہے اور لہذا اونکو کسی قدر

اوسکے معرض خطر مین ضرور ڈالتا ہے - اس خطرہ یعنی آدمیون کے
واقعی راہ راست سے منحرف ہونے کے لیے حفاظتِ عام کیا ہے
- چاہیے کہ جیسا خطرہ ہے ویسی ہی حفاظت بھی اندرونی ہو یعنی
نیکی کے مبداء علی سے ہو - اور اس مبدار کو بنظر علی یا بخیال مبدار
فعل ہونے کے قوی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہو جائیگا یا
اوسکی حفاظت مستزاد ہو گی - اور بوسیلہ تعلیم مناسب اور عزالیتہ
کے اور نیز تصورات علی کے یاد رکھنے سے جو غیرون کے معائینہ حال
اور تجربہ سے ہم مین مرتسم ہوئے ہین اور اوس معاملہ مین جسمین
ہم مشغول ہون خواہ معاملات اعلے یا ادنے سے ہو اپنے توہمّم اور
صرف میلان کی پیروی کرنے کے بجاے عدالت اور حقیقت کو ہمیشہ
مدنظر رکھنے سے اور اپنے تئین ہمیشہ اس عمل کا عادی اس لحاظ سے
کرنے سے کہ انصافاً اور طبعاً غایت فعل کی یہی ہے اور اس سے
کہ یہہ طریقۂ اخلاقی زیر انتظام الہٰی خواہ نخواہ ہمکو انجام کار فائدہ
بخشیگا یہہ مبدار اخلاق ترقی کی لیاقت رکھتا ہے - اس صورت
مین مبدار نیکی کو ترقی پانے سے ملکہ کا مرتبہ حاصل ہوگا جس ترقی
کی ہمکو اس طرح پر لیاقت حاصل ہے پس وہ علے قدر اپنی طاقت
کے اوس خطرہ سے جسمین مخلوقات متناہی میلان کی طبیعت ذاتی

یا خواہشون خاص کے باعث مبتلا ہین ظاہرا ایک حفاظت ہوگی۔
اس طرح کی تقریر سے حالت آیندہ مین خواہشون خاص کے قائم
رہنے کا خیال ہوتا ہے اور اس خیال کا ترک کرنا گونہ ناممکن ہے
۔ اور اگر وے رہتی ہین تو ظاہر ہے کہ ملکات مکسوبۂ نیکی اور انقیاد نفس
کی اونکے اہتمام کے واسطے ضرورت ہوگی۔ گو ہم اس خیال کو صریحًا
اختیار نکرین مگر صرف عمومًا گفتگو کرین تو بھی بمنزلہ اوسی بات کے
ہوتا ہے۔ کیونکہ نیکی کے ملکات کو جو اسطرح پر تعلیم سے حاصل ہوئے
نیکی کی ترقی کہہ سکتے ہین اور اگر عالم کا انتظام اخلاقی ہے تو نیکی مین
ترقی ہونا بالضرورت خوشی کی افزایش ہے ؂

بیان سطور بالا سے واضح ہوگا کہ مخلوقات
جو سالم پیدا کیے گئے ہین کس طرح ناقص ہو جاتے ہین اور وے جو
راستی مین مستقل رہتے ہین ایسا کرنے سے نیکی کی زیادہ محفوظ حالت
حاصل کرتے ہین اسصورت مین بوسیلہ تعلیم کے ہمارے ترقی کرنے
کی ذاتی اور اصلی احتیاج زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہہ کہنا کہ پہلی بات
کی وجہ صفتِ اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے بمنزلہ اس کہنے کے
ہے کہ کسی ماجرہ کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ صرف یہہ ہے
کہ اسکا واقع ہونا ممکن تھا لیکن یہہ بات تو میلان مخصوص یا خواہشہائے

نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال مین آتی ہے - کیونکہ ایسی
خاص حالتِ زندگی کے لئے مخلوق فرض کیجئے جنکے لئے اس قسم
کی خواہشہاے نفسانیہ ضروری ہین - اور فرض کیجئے کہ وے اِن
خواہشہاے نفسانیہ اور عقل عملی سے مزین ہین اور نیز نیکی کی خوبیون
سے از راہ علم اور عمل کے واقف ہین - اور کہ یہہ جمیع اصول طبیعیہ
اور اخلاقیہ جن پر نفس انسانی کے نظام اندرونی کا مدار ہے حتی الامکان
باعتدال ہین یعنی ایسے باعتدال کہ اونکی زندگی کی حالت مقصودہ
کے بعینہ مناسب حال ہو - ایسے مخلوق سالم یا کامل تنا ہی ہونگے
خواہشہاے مخصوص جبکہ اشیاے مطمح نظر موجود ہون بمقتضاے طبیعت
کے معلوم ہونگے اگرچہ اونکا متلذذ ہونا مطلقًا یا بہ اجازت اصول
اخلاقیہ کے محال ہو - لیکن اگر اوسکی بے اجازت یا اوسکی مخالفت
کرکے محظوظ ہونا ممکن ہے تو خیال کرنا چاہیئے کہ اوسمین آدمیون کو
التذاذِ ممنوع کی طرف راغب کرنے کا کسیقدر میلان موجود ہے گو وہ
کیسا ہی خفیف کیون نہو تاہم کسیقدر میلان ہے - کسی خاص خواہش
مین بسبب زیادہ متواتر طبعًا تحریک دیئے جانے کے یہہ میل بنسبت
اورون کے جنکو حرکت مین آنے کے مواقع کم ملے مستزاد ہو جا سکتا ہے
- معاملات ممنوعہ مین خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری گو خفیا کی

ہی کیون نہو اس میلان نا مناسب کو ستنزاد کردیگی - اور اس سے زیادہ بڑہ جانا ممکن حتیٰ کہ شاید اتفاقات مخصوصہ کے اجتماع سے اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے اور راہ راست سے گمراہ ہونے کے خطرہ کا انجام واقعی گمرہی ہوتا ہے - اور یہہ خطرہ بطریق لازمی خواہش نفس کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اوسکا مسدود ہونا محال تھا اگرچہ اوس سے بچ جانا یا سلامت گذر جانا ممکن - اوسکی صورت مثالاً یہہ ہے - فرض کیجئے کہ ایک راہ سیدھی کسی شخص کے لیئے نقش کی گئی جسمین ثابت قدم رہنے کے لیئے اسقدر توجہ کی ضرورت ہے لیکن اگر وہ اوسقدر توجہ نکرے تو ہزارون اشیا مین سے کوئی شے اوسکا دھیان بھٹکا دینے اور راہ سے برگشتہ کرنے کے لیئے کافی ہوگی - ہم نہین کہہ سکتے کہ بے ضابطگی کی پہلی ہی حرکتِ آشکارا سے نظام باطنی کسقدر ابتر ہو جاوے اور انتظام اور اعتدال مین جن پر اوسکا وجود قائم تھا اور نیز جن پر اوسکی ساخت کی راستی موقوف تھی تبادل واقع ہو جائے - مگر بد اسلوبی کی تکرار ملکات پیدا کرے گی - اور اس صورت سے طبیعت ابتر ہو جائیگی اور مخلوقات جو سالم پیدا کیئے گئے تھے اپنے طریقہ مستقل مین بقدر اپنے افعال اتفاقیہ کی بد اسلوبی کی تکرار کے فاسد اور زبون ہو جائینگے مگر بالکل

اسلئے ممکن تھا کہ یہہ مخلوق طریقہ برعکس اختیار کرنے سے اور مبدار
اخلاق کی جو اونکی ذات کا ایک حصہ تصور کیا گیا ہے پیروی مین ثابت قدم
رہنے سے اور اس طرح برگشتگی کے اوس خطرہ ناگزیر کا جو ضرورۃً
سیلان نفس سے جو اوسکا دوسرا حصہ ہے برآمد ہوا مقابلہ کرنے
سے اپنی ترقی کر سکتے تھے اور اپنے تئین ایک اعلے اور زیادہ محفوظ
حالتِ نیکی کو پونہچا سکتے تھے - کیونکہ کچھہ وقت تک اپنی صداقت
کے اسطرح پر محفوظ رکھنے سے اونکے خطرہ کی تخفیف ہوجائیگی -
ازانجا کہ خواہشہاے نفسانیہ اطاعت کے عادی ہونے سے
باآسانی اور خودبخود مطیع ہونگی اور اونکی حفاظت اس خطرۂ تخفیف
پذیر کے مقابلہ مین مستزاد ہوجائیگی کیونکہ مزاولت سے مبدار
اخلاق قوی تر ہوجائیگا - یہہ دونون باتین ملکات فاضلہ کے خیال
سے نکلتی ہین - پس صورات قبیح مین نفس پروری نہ صرف بذات خود
معیوب ہے بلکہ نظام باطنی اور طریقہ کو فاسد کرتی ہے - اور انقیاد
نفس جو امر مستحسن ہے نہ صرف بذات خود واجب بلکہ نظام باطنی یا
طریقہ کو اصلاح دیتا ہے اور ممکن ہے کہ اسقدر اصلاح کو پونہچاوے
کہ گو ہم خواہشہاے مخصوص کا مبدار اخلاق سے مطلقاً موافق
ہونا ناممکن تصور کرین اور لہذا یہہ رائے ہو کہ ایسے مخلوق جنکو

اوسپر فرض کیا تھا ہمیشہ ناقص رہین گے - تاہم اونکے راہ راست
سے منحرف ہونے کا خطرہ از حد کم ہو جا سکتا ہے اور خطرہ باقی ماندہ
کی نسبت اونکی کمال تقویت ہو سکتی ہے - اگر اوسکو خطرہ کہنا واجب
ہے جسکے خلاف ایسی کافی اور موثر حفاظت ہو - مگر تاہم ممکن ہے
کہ اونکا یہہ کمال اعلے ملکات فاضلہ پر جو حالت تعلیم مین حاصل ہوئے
موقوف رہے اور اونکی کامل تر حفاظت بھی اونھین سے مستخرج ہوا کرے
- اسطرح سے صاف متخیل ہو سکتا ہے کہ مخلوق بے عیب جیسا کہ
خدا نے اونھین بنایا خطا مین پڑنے کے خطرہ مین ہو جائین اور
لہذا علاوہ اوس مبدار اخلاق کے جو حق تعالے نے اونکی ذات
مین مرتسم کیا ہے ملکات فاضلہ کی حفاظت کے محتاج ہووین -
اوسکو جبر اونکے خطرہ اور عدم حفاظت کی بنا ہے اونکا نقص تصور
کرنا چاہیئے جسکے لیئے ملکات فاضلہ تلافی بالطبع ہین - اور چونکہ وے
بوسیلہ تعلیم کے سرفرازی اور ترقی کی طبعًا لیاقت رکھتے ہین پس
ممکن ہے کہ ایسی کیفیات مین اونکا اس نظر سے رکھا جانا مناسب
اور ضروری ہو یعنی ایسی کیفیات مین رکھے جائین جو نیکی مین ترقی
کرنے کے واسطے اونکے لیئے خاصتہً حالت تعلیم ہو ؛

مگر یہہ بات اونکی نسبت کتنی زیادہ صادق

آویگی جنھون نے اپنی جبلت کو فاسد کردیا اور اپنی اصلی راستی سے جاتے رہے اور جنکی خواہشہاے نفسانیہ اونکے نظام باطنی کے خلاف متواتر عمل کرنے کے باعث متجاوز ہوگئی - مخلوق سالم کو ترقی کی اور مخلوق فاسد کو تقلیب حال کی ضرورت ہے - تربیت اور تعلیم ہر درجہ اور ہر قسم کی نرمی اور درشتی کی اونکے واسطے مفید مگر اِنکے لیئے قطعًا ضروری ہین - اور اِنکے واسطے نیز درشتتر اور درجہ اعلےٰ کی تعلیم کی ضرورت ہوگی تاکہ ملکات زبون بتدریج محو ہوجاوین اور اونکے انقیاد نفس کی اصلی طاقت جو نفس پر دری سے ضرور ضعیف ہوگئی ہوگی بحال ہوجاوے کہ مبدار اخلاق کی اصلاح ہو اور ملکہ کے مرتبہ کو پونہچایا جاوے تاکہ راحتِ نیک کی حالت محفوظ دستیاب ہو ؞

جو شخص اسبات پر غور کریگا اوسپر صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس مدعا کے واسطے اونکے لیئے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر متوجہ ہون خاص کر حالت تعلیم ہونے کے لایق ہے - کیونکہ طرح طرح کے اسباب اغوا جو ہمارے گرد بکثیر ہین - اور شر کی دغابازی کا تجربہ جو ہمکو حاصل ہے کیونکہ بارہا ہم خود برگشتہ ہوچکے ہین - دنیا کی شرارتِ عظیم اور ابتری انتہا

جو اوس سے نتیج ہے - ہمارا تکلیف اور رنج سے بوسیلہ اپنے تجربۂ
خاص یا بمعائینہ حال دوسرون کے آشنا کیئے جانا - اگرچہ انمین
سے بعض باتین دلون پر نتایج ناصواب پیدا کرین تاہم جب اون پر
بخوبی غور کیا جاوے تو وے سب ہمکو مزاج سلیم اور با اعتدال پیدا
کرنے کا میلان صریح رکھتی ہین - ایسا مزاج کہ سُبکی اور بے پروائی
اور نیز خودرائی بے قید اور حال کی خواہش پر چلنے کے میلان قوی
کے جو طبایع ناتربیت یافتہ مین پائے جاتے ہین خلاف ہو - وہ تجربہ جو ہمکو
حالت موجودہ سے اپنی طبیعت کی ناتوانی اور خواہش نفسانی
بے قید کی غیر اعتدالی بے پایان کا حاصل ہے اور نیز اوس قدرت کا
جو ایک ذات نامتناہی بوسیلہ تکلیف کی متفرق لیاقتون کے جو اوسنے
ہمین دین ہین ہمپر رکھتا ہے - الغرض اوس قسم اور درجہ کے تجربہ
مین جو حالت موجودہ سے حاصل ہے کہ شارع عالم کی فطرت ایسی ہے
کہ مخلوقات کا اپنی معصومیت اور خوشی برباد کرنے کا اور بدکار اور خوار
ہو جانے کا نہ صرف امکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور واقعی وقوع مین
آتا ہے - ایک میلان موجود ہے جس سے ہمکو اپنی بدی کے مرتکب
اور تکلیف کے لائق ہونے کا نہ علم قیاسی بلکہ واقفیت عملی حاصل ہوتی
ہے اور کون جانتا ہے کہ حفاظت مخلوقات کی نہایت عمدہ اور نہایت

مستقل و کامل حالت مین کسی قدر اس قسم کے تجربہ سے جو اونہین
کسی حالتِ آزمایش مین عادۃً پیدا و قائم ہوا حاصل ہوتے ہے - اور
اِس عالم مین ساتھہ اوس غور او تامل کے جو اوسمین خدمت گذاریِ واجب
کے لیئے ناگزیر ہے زندگی بسر کرنے سے ممکن ہے کہ اس قسم کے
تصورات دایمی ہمارے نفش کا جز ہو جاوین - مگر مطلب مسطور کا مفصل
بیان یہہ ہے کہ امر نا جائز کے اسباب اغوا - اپنے واجبات ادا کرنے
کی شکلات - بلا فکر اور تردد کے ہمیشہ خدمتِ مستوجب کے بجالانے
کی ناقابلیت - اور بوسائل نا جائز امور نا مرغوب الطبع سے بچنے
اور اشیاے مرغوبہ کے حاصل کرنے کے مواقع جو ہمکو حاصل ہین یا
صرف ہمکو یہہ گمان ہی ہے جبکہ ہم بوسائل جائز ساتھہ اوس آسانی کے
یا مطلقًا اونکو حاصل نہین کر سکتے - اِن باتون سے یعنی بدی کے دام
اور اسباب اغوا سے عالم موجود اونکے لیئے جو اپنی صداقت قائم رکھا
چاہتے ہین خاص کر حالت تربیت کے لائق ہو جاتا ہے کیونکہ اون
باتون سے حفاظتِ نفس اور استقلال اور اپنی خواہشہاے نفسانیہ
کا انکار اوس مطلوب کے حاصل کرنے کے لیئے ضروری ہوتا ہے
- اور نیکی کے عمل مین ایسے تذکر خاص اور نیت اور انقیاد نفس کی
مزاولت ہماری خلقت کی ساخت کے باعث ملکات فاضلہ پیدا کرنے

مین میلان خاص رکھتی ہے - جو نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ نیز مبدا ر
نیکی کے زیادہ پائدار اور عمل شدید پر یا ایک زیادہ دایمی اور نیکی کی
قوی تر کوشش پر جسکا ظہور فعل مین ہوتا ہے دلالت کرتے ہین -
فرض کیجیے کہ ایک شخص اپنے تئین عرصہ سے کسی خطا کے ارتکاب کے
خطرہ خاص مین جانتا ہے تاہم اوسکا مصمم ارادہ ہے کہ اوسکا مرتکب
نہو - اس ارادہ کے انجام کو پہونچانے کی نظر سے ہر دم تذکّر کا
عمل مین لانا اور نفس کی نگہبانی رکھنا بدرجہ اعلےٰ فعل نیکی کا ہر دم حرکت
مین لانا ہے جو شاید بحسب ضرورت صرف سرسری اور ضعیف ہوتا
اگر اسباب اغوا بھی ایسے ہی ہوتے - خود انکاری کو نیکی اور تقویٰ کے
کے لیئے ضروری سمجھنا بیجا ہے مگر یہہ کہنا کہ وہ تعلیم اور ترقی کیواسطے
ضروری ہے مطلقاً حق تو نہین لیکن حق کے قریب تر ہے - کیونکہ[له]
افعال جو بذاتہٖ نیک ہین اور جنکا عمل مین لانا کچھہ دشوار نہین بلکہ
ہمارے میلان خاص کے مطلق موافق ہین ممکن ہے کہ صرف ان میلان
خاص کے باعث عمل مین لائے جاوین اور بنابران مبدا ر نیکی کی
کچھہ مزاولت نہو یعنی مطلقاً افعال نیک نہون - تاہم درصورت[مله] معکوس کے اوس
مبدا کے عمل مین لائے جانے کا باعث ہوسکتے ہین اور اس صورت مین
بلکہ نیکی پیدا اور مستحکم کرنے کا اونہین میلان موجود ہے - مگر جب کہ

ﻪ [illegible] دعوی کی [illegible] نیکی اور [illegible] سمجھنا بیجا ہے [illegible] تعلیم کے [illegible] سمجھنا حق [illegible] حاصل ایکے [illegible] ہے کہ بعض ہیہہ ہے کہ بذاتہٖ نیک افعال بذاتہٖ میلان اور ہمارے میلان خاص کے موافق ہین ایسے افعال مین جیسے نیکی تعلیم کی تہذیب ایسا نہین وحفاظت نہین خود انکاری کی حاجت نہین اور بعض افعال نیک ہمارے میلان خاص کے مخالف ہوتے ہین جیسے ملکہ وشجاعت وغیرہ بعض کی اونکی تحصیل مین خود انکاری کی حاجت ہوتی ہے ۱۲

مله یعنی اوس لیے یعنی اوس صورت مین کہ افعال سیلان خاص کے موافق نہون ۱۲

مبداء نیکی کا عمل زیادہ جاری رہتا ہے اور بار بار عمل مین آتا اور
زیادہ شدید ہوتا ہے۔ جیسا کسی قسم اور کسی درجہ کے حالات خطرہ
اور اغوا دہی اور مشکلات مین ضرور ہوگا تو یہہ میلان علےٰ قدر مستنزل
ہوجاتا ہے اور ایک قائم تر ملکہ اوسکا نتیجہ ہوتا ہے *

یہہ بات کسی حد تک لاریب صادق آتی ہے

لیکن مین نہین کہہ سکتا کہ یہہ صورت کہانتک صادق آوے۔ کسی
حد معین سے آگے نہ ہمارے قواے ادراکیہ ترقی پذیر ہین اور نہ
قوت جسمی اور دونون کا مشقت کی زیادتی سے درماندہ ہوجانا ممکن ہے
شاید درباب طریقہ اخلاقی کے کوئی بات اوسکے مشابہ ہو جو چندان
لحاظ کرنے کے لائق نہین ہے۔ اور اوسکا ذکر صرف اس نظر سے
کیا گیا کہ ایسا نہو کہ اوسکو بجاے مستثنےٰ سمجھنے کے۔ جو کہ شاید وہ
ہے۔ کسی کے خیال مین آوے کہ اس سے تقریر مسطور بالا کا ابطال نکلتا ہے
۔ حالانکہ یہہ امر نہین ہے۔ اور علاوہ اسکے اور بھی مستثنیات ہون
۔ اس قسم کے بیانات ہر حال مین اور حرف بحرف صادق آ نہین سکتے
۔ اونکا بطریق اکثریہ صادق آنا کافی ہے۔ اور یہہ واقعی اسقدر صادق
آتے ہین کہ اونسے صاف صاف معلوم ہوتا ہے۔ اور اونسے مقصود بھی ایسا
ہے۔ کہ عالم موجودہ نیکی اور تقویٰ مین ترقی کرنے کے واسطے مخصوص

حالتِ تعلیم ہونے کے لائق ہے - باعتبار اوسی معنی کے کہ بعض علوم
توجہ کو یکسو کرتے سے طبیعت کو ملکات غور پر آمادہ کرنے کے لائق
ہین نہ اون لوگون کے جو دل نہ لگا دین بلکہ اونکے جو متوجہ ہون*

اکثر آدمیون کے لیئے حالتِ موجودہ نیکی کی فی الواقع

جاے تعلیم ہونے سے اسقدر دور ہے کہ وے اوسکو بدی کی جاے
تربیت بناتے ہین - اور دنیا کی شرارت متفرق طریقون سے
اغوا دہیِ عظیم ہے جسکے باعث دنیا نیکون کے لیئے - جسقدر کہ ہے
نیکی کی حالتِ تربیت ہو جاتی ہے - یہہ دعوی نہین ہے کہ انسان
کے ایسی حالت موجودہ مین رکھے جانے کا کُل مدعا اور کُل ضرورت
بیان کر سکتے ہین - جسقدر کہ خرابیِ عام مین دکھائی دیتا ہے سو یہہ
ہے کہ بعض شخص جو آپ مین مدار اصلاح اور بحالی رکھتے ہین نیکی
اور دین کی آگہی پر جو اونھین حاصل ہے خواہ وہ واضح ہو خواہ
مبہم غور اور عمل کرتے ہین - اور عالم موجود اِن شخصون کے لیئے
نہ صرف نیکی کی مزاولت ہے بلکہ بحکم طریقون اور درجات کے ایسی
مزاولت ہے جو اوسکو مخصوص ترقی دینے کے لائق ہے - اور بعض
صورتون مین اوس سے زیادہ ترقی دینے کے لائق ہے جو اوسکی
مزاولت سے کامل نیکون کی صحبت مین یا ایسی صحبت مین جنکی نیکی

مثل اونکی نیکی کے ناکامل ہے ضرور ہو - مگر اس امر کو کہ عالم موجود
بہتون بلکہ اکثرون کے لیئے واقعی حالت تعلیم اخلاقی نہین ہوتا ہے یعنی
وے اوسمین ترقی نہین کرتے یا بہتر نہین ہوتے ہین کوئی شخص
جو ضابطہ عالم کی تشبیہہ پر کچھہ بھی لحاظ کرتا ہو اس بات کے ثبوت مین
کہ اوس سے تعلیم اخلاقی مقصود نہ تھی ہرگز پیش نکریگا - کیونکہ
بیشمار تخمہاے نباتی اور اجسام حیوانی مین سے جنھون نے ترتیب
پائی اور ایسی کیفیت مین رکھے گئے کہ پختگی اور کمال طبعی کی حد یا حالت
معینہ تک پونہچین ہم لاکھہ مین سے شاید ایک نہین دیکھتے جو اس
کمال کو پونہچتا ہے - اونکا جزو کثیر قبل ترقی پانے کے گل جاتا اور
ظاہر مین مطلقاً ضائع ہوجاتا ہے - تاہم کوئی شخص جو علل غائیہ کا انکار
نہین کرتا اس بات کا انکار نکریگا کہ وے تخم اور اجسام جو اوس پختگی
اور کمال کی حد کو پونہچتے ہین اونسے وہ مدعا حاصل ہوا جسکے لیئے
واقعی حکمت الہی نے اونھین تجویز کیا تھا اور لہذا حکمت الہی نے اونھین
اس کمال کے لیئے پیدا کیا تھا - اور اگرچہ یہہ بات امر تنقیح طلب
کے متعلق نہین ہے مجھہ سے بے کہے رہا نہین جاتا کہ جسقدر ضابطہ
عالم مین بوسیلہ علل عارضی کے ہم اِن بیجون اور اجسام کی ایسی
بربادیِ حیرت زا کی وجہ سے ناواقف ہین اوسی قدر اتنے فاعل

ذی اختیار کی حال اور آیندہ کی بربادیِ خوفناک تر سے جو بوسیلہ اونکے یعنی اونکی بدی کے ہے ناواقف ہین ٭

تعلیم اخلاقی کے اِن جمیع تصورات کے خلاف

ایک اور اعتراض ہو سکتا ہے کہ جہان تک کہ سلسلہ رفتار نیکی امید اور بیم سے مستخرج ہے وہان تک وہ صرف محبت نفس کی تربیت اور تقویت ہے - مگر حق تعالےٰ کے احکام کا اس لحاظ سے کہ اوسنے حکم دیا ہے بجا لانا فرمانبرداری ہے گو امید یا بیم سے مستخرج ہو - اور ایسے سلسلۂ فرمانبرداری سے اوسکے ملکات پیدا ہونگے اور صداقت اور عدالت اور محبت پر ہمیشہ لحاظ کرنے سے ان خاص نیکیون کے ملکات جدا جدا پیدا ہو سکتے ہین اور انقیاد نفس اور اپنی خواہشون کی خود انکاری کے ملکات اوس سے یقیناً پیدا ہونگے جب کبھی صداقت یا عدالت یا محبت اونکی ضرورت عاید کرے - اور دین کے جو امید اور بیم سے مستخرج ہے بے قدر کرنے کے لیئے بعض اس معاملہ مین تمیز کیا چاہتے ہین جس باریکی کی ہرگز جگہہ نہین ہے - کیونکہ صداقت اور عدالت اور محبت جو حق تعالےٰ کے اختیار اور ہمارے فائدہ خاص سے متعلق ہین صرف نہ وہ آپسمین متفق بلکہ ہر ایک انمین سے بذات خود و بطریق راست

وطبعی موجد یا مبدا ر فعل ہے - اور وہ شخص جو انہین سے ایک کے موافق زندگی
نیک شروع کرتا اور اوسہین ثابت قدم رہتا ہے وہ کسی قدر تو
ہے اَور بھی اوس طریقہ کا خواہی نخواہی زیادہ رنگ پکڑتا جاتا
ہے جو ضابطہ عالم کی طبیعت اخلاقی اور علاقہ حاکمیت اخلاقی کے
جو حق تعالےٰ ہمسے رکھتا ہے موافق ہے لہذا وہ اوس خوشی کے
حاصل کرنے سے محروم نہین رہ سکتا جو بموجب اس ضابطہ اور
تعلق کے اوس طریقہ کے واسطے لازمی متصور ہے ٭

یہہ چند باتین مسطورہ بالا جنکا ذکر درباب نیکی کے
مبدا رفعل اور حق تعالےٰ کے احکام کی فرمانبرداری کے ہوا انقیاد
یا تسلیم کے مناسب حال ہین جو طریقہ راست کا ایک دوسرا حصہ
ضروری اور پہلے سے متعلق اور ہمارے ازبس اختیار مین ہے کہ
اپنے تئین اوسکا عادی کرین - شاید یہہ خیال ہو کہ سواے تکالیف
کے کسی اَور حالت مین اس نیکی کی ضرورت نہین پڑتی - کہ اوسکو خوشی
کی کامل حالت سے کچھہ علاقہ نہین ہو سکتا اور نہ کسی طرح سے
اوسکے لائق کرنے کے واسطے ضرور ہے - مگر یہہ خیال تجربہ سے
پیدا نہین ہوتا - جبکہ کوئی شے مرغوب الطبع ملک ہماری نہین
ہے تو اقبالمندی خود خیالات بے اعتدالی اور بے قیدی کے

پیدا کرتی ہے - ہماری حالت ظاہرہ مین قوت واہمہ بھی ایک بڑی
موجدِ عدم قناعت ہے - درحقیقت یہہ سچ ہے کہ درصورت نہونے
رنج کے صبر کو گنجایش نہوگی - مگر شاید ایسی طبیعت کی جسنے صبر کی
تربیت پائی ہو ضرورت پڑے - کیونکہ اگر محبت نفس پر صرف بنظر
مبدا فعل کے نظر کیجیے جو ہمکو اپنے فائدہ خاص کی پیروی کرنے
کی ہدایت کرتا ہے تو وہ خواہ نخواہ حق تعالے کے احکام کی
فرمانبرداری کے مبدا کے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ ساتھہ صحت
کے سمجھا گیا ہو - کیونکہ یہہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ خاص کی
پیروی بالضرورت ہر حال مین ایک ہی بات ہوگی - تاہم جیسا کہ
میلان نفس مخصوصہ مطلقاً اور ہمیشہ حق تعالے کی مرضی کے موافق
نہین ہوسکتے ہین ویسا ہی محبت نفس کے مقتضاے فطری موافق
ہونے مین کلام ہے اگر اوسپر صرف بنظر اپنے فائدہ یا خوشی کی خواہش کے
لحاظ کیا جاوے - ایسی موافق کہ بحکم مواقع اور مراتب کے جبکہ بموجب
ضابطہ یا تعیین الہی کے اوسکا متلذذ ہونا غیر ممکن ہو حرکت مین
نہ آوے - پس اس وجہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لیئے ملکات
تسلیم ضرور ہون - ملکات عبارت اونھین سے ہے جو استعمال سے
پیدا ہوتے ہین - مگر عموماً یہہ بات ظاہر ہے کہ محبت نفس اور خواہشہا

مخصوص جو انسان مین ہین بنظر صرف قواے انفعالیہ ہونے کے
طبیعت کو درہم برہم کرتی ہین اور لہذا تربیت کی محتاج ہین - ورقت
عمل نیک اور حق تعالےٰ کی مرضی بجالانے کے اون خواہشہاے
خاص کا انکار کرنا اونکے ضعیف کرنے کا میلان رکھتا ہے - اور نیز
نفس ناطقہ کو اوسقدر خوشی پر جو اوسکو قسمت کی گئی ہے یعنی اوسط
درجہ کی محبت نفس پر راضی اور قانع ہونے کا عادی کرتا ہے -
مگر ملکہ تسلیم کے واسطے تکلیف ایک تربیت مناسب ہے - کیونکہ اوسی
آزمایش مین راہ راست پر مستقل رہنا اور اوسپر اوس نظر سے جیسا
کہ دین سکھاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے لحاظ کرنا اور اسطرح
قبول کرنا کہ اوسکی مقرر کی ہوتی ہے یا اوسکو اپنی دنیا مین اور اپنے
تحت حکومت دخل کی اجازت دینا مناسب جانتا ہے - ایسا کرنے
سے طبیعت متابعت کی عادی ہوجایگی - اور ایسی متابعت اور
تابعداری کے مبدا فعل سے وہ مزاج اور طریقہ ہم مین پیدا
ہوتا ہے جو اوسکی شان کے لایق اور ہمارے جو مخلوقات بطبع
ہین حیثیت کے مناسب حال ہے - اور نہ یہہ کہا جا سکتا ہے
کہ ایسا کرنا طبیعت کو محض قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے
- کیونکہ محض قدرت تو اتفاقیہ اور بے ثبات اور ناجایز ہو سکتی

نفس کی محبت معتدل پر

سے ہے۔ مگر یہہ تو اوسکے اختیار صادق کی نسبت جو بذاتہ سب سے بلند اور برتر ہے آپ مین تسلیم کا مزاج پیدا کرنا ہے ؛

اگر کُل پر نظر کیجیے تو عالم موجود مین زندگی کی حالتِ سنِ تمیز کے لیئے ایسا طریقہ اور ایسی لیاقتین ضرور ہین جو سرشت سے ہمکو ہرگز عطا نہین ہوئین ۔ مگر اونکا حاصل کرنا زندگی کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرنے مین یعنی عالم طفولیت سے سن بلوغ کو پہنچنے مین بدرجۂ کثیر ہمارے اوپر منحصر رکھا ہے ۔ اور اس مقصد کے حاصل کرنے کے واسطے ہمکو لیاقتین عطا کی ہین اور شروع زندگی مین ایسی حالت مین رکھا ہے جو اس مطلب کے مناسب حال ہے ۔ اور یہہ امر عالم موجود مین ہماری کیفیت سے بنظر ہونے ایک حالت تعلیم اخلاقی واسطے عالم دیگر کے تشبیہہ عام رکھتا ہے ۔ پس اس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کہ زندگی موجودہ سے یہہ مقصد ہے یہہ اعتراض کرنا فضول ہے کہ ہم کُل تکلیف اور خطرہ سے جو ایسی تعلیم سے بطریق ناگزیر ملحق ہے نجات پا سکتے تھے اگر ہم ایکبارگی باعتبار حیثیت کے ویسے مخلوق اور اشخاص پیدا کیئے جاتے جو

ہمارا انجام کار ہونا مطلوب تھا - کیونکہ ہم تجربہ سے معلوم کرتے ہین
کہ جو ہمارا انجام کار ہونا مطلوب ہے وہ ہمارے عمل کا نتیجہ ہے -
اور یہہ کہ ضابطۂ عالم کا قاعدۂ عامہ یہہ نہین ہے کہ ہمکو تکلیف اور
خطرہ سے رہائی دے بلکہ یہہ ہے کہ ہمکو اوسین نبرد لے جانے
کی لیاقت عطا فرماوے اور ایسا کرنا ہمپر لازم رکھے - ہمارے خود
حاصل کیئے ہوئے تجربے اور ملکات ہمارے نقصون کے لیئے
تلافی بالطبع اور خطرات کے لیئے حفاظت ہین - کیونکہ اپنے تئین
اون لیاقتون کی تحصیل مین مشغول کرنا ظاہرا اسقدر بالطبع ہے
جیسا اشیاے ظاہرہ کی تحصیل مین جنکے ہم محتاج ہین - خاص کر
درباب اپنے فائدہ دنیوی کے آپ مین اصول عملیہ کا بوسیلہ
تامل اور استعمال اور تعلیم کے پیدا کرنا اور ترقی دینا خصوصًا
شروع زندگی مین بلکہ نیز کل دوران عمر مین مثل اور قواعد طبعی کے
ظاہرا ضابطہ عالم کا ایک قاعدۂ عام ہے - اور ہر دو باتین ہمارے
پسند پر چھوڑی گئی ہین کہ یا تو ترقی کرکے اپنی حالت کی اصلاح
کرین و یا ایسا نکرنے سے ناقص اور خوار رہین - پس یہہ بات
کہ درباب حالت آیندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقتہاے لازمی کے
ہماری یہی صورت ہو ضابطہ عالم کی تشبیہہ سے کما حقہ اعتبار کے

لائق ہے ✦

عالم موجودہ کے حالت آزمایش ہونے سے

ایک تیسری بات بھی اشارۃً نکلتی معلوم ہوتی ہے کہ وہ افعال کے لیئے جاے ظہور ہے کہ اشخاص کے طریقے نسبت عالم آیندہ کے ظاہر ہوجاوین نہ واقعی اوس عالم الغیب پر بلکہ اس خلقت کے کل یا جزو پر۔ شاید کہ یہہ صرف ہمارے عالم آزمایش مین بعضی دیگر ہونیکا نتیجہ ہو۔ مگر یہہ غیر ممکن نہین ہے کہ انسان کا اپنے دل کا حال ظاہر وعیان کر دینا کہ اونکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگی آیندہ سے بموجب اون طریقون اور اطوار کے جن سے ہم آگاہ نہین ہین علاقہ رکھتا ہو۔ خاص کر وہ ایک وسیلہ ہو کیونکہ ضابطۂ عالم کا بانی ظاہراً کوئی کام بغیر اسباب کے نہین کرتا ہے جس سے وے بموجب اپنی حیثیت کے سلوک کیئے جاوین اور بطور نمونہ کے جمیع مخلوقات پر واضح ہووے کہ وے اسطرح پر سلوک کیئے گئے ہین ۔ مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی نکرین گے صرف اسقدر کہین گے کہ اشخاص کے اوضاع کا عیان ہوجانا انواع طریقون سے عام سلسلۂ ضابطۂ عالم کے جزو کثیر کے جاری رکھنے مین جو انسان سے متعلق اور فی الحال ہمارے زیر نظر ہے بہت امداد کرتا ہے ۔

صرف اسقدر اور کہا جائیگا کہ آزمایش ہر دو معنی سطورین بالائین
اور اوسمین جسکا بیان باب گذشتہ مین ہوا سلطنت اخلاقی سے اشارةً
نکلتی ہے۔کیونکہ سلطنت اخلاقی کے ماتحت آدمیون کی رفتار سے
اونکے اوضاع خواہ نخواہ آشکارا ہو جاتے ہین اور اگر چلن نیک
اختیار کرین تو ترقی پاتے ہین ٭

باب ششم

مسئلہ جبر کے بیان مین کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے

سراسر ابواب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان
کی حالت صرف بنظر ہونے باشندگان اس جہان کے اور ماتحت
ہونے اوس سلطنت الٰہی کے جسکا تجربہ ہم کرتے ہین ہماری اوس
حالت سے کہ جو عالم دیگر یا سلطنت مستقبل کے لیئے جسکی دین تعلیم کرتا ہے
تجویز کی گئی ازبس مشابہ ہے۔پس اگر کوئی شخص کہے۔اور معتقد تقدیر
تو یہہ خواہی نخواہی کہیگا۔کہ پہلی بات سے مسئلہ جبر عام کی مطابقت ہوسکتی
ہے تو صراحتہً یہہ سوال بطریق تشبیہہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اوسکو دوسری
بات یعنی بنفسہٖ طریقۂ دین اور اوسکے ثبوت سے بھی مطابق ہونے کا

معتقد تقدیر

اقرار ضرور پڑتا ہے یا نہین - ناظرین خود غور فرماوین کہ سوال جو اس
مقام پر درپیش ہے کہ آیا مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہوسکتی
ہے حقیقی نہین بلکہ اضافی ہے - کہ آیا درصورت اوسکے ضابطہ عالم
کے نظام فطری سے موافق ہونے کے اوسکی دین سے بھی مطابقت
ہوسکتی ہے - والا خاص کر مقر تقدیر کو بموجب اپنے مسئلہ کے کیا دعویٰ
ہوسکتا ہے کہ دین ایک شئے معدوم ہے - اور چونکہ اوس پیچیدگی
اور اغلاق کا جو ایسے قیاس بعید از عقل پر جیسا مسئلہ جبر عام ہے تقریر
کرنے سے بطریق ناگزیر پیدا ہونا بآسانی عیان ہوجائیگا پس امید
ہے کہ ناظرین کو اوس سے معذور رکھنے مین تامل نہوگا ۔

لیکن چونکہ یہہ امر شروع سے بمنزلہ ثبوت کے
مان لیا گیا ہے کہ ضابطہ عالم کا ایک بانی ذی عقل یا اس دنیا کا حاکم طبعی
ہے اور چونکہ اس ثبوت کے خلاف ایک اعتراض مسئلہ جبر عام کی بنا پر
کیا جاسکتا ہے - کیونکہ شاید یہہ خیال ہو کہ اس جبر سے بذاتہ جمیع اشیا کے
اصل اور محافظت کی وجہ حاصل ہے - تو قبل اسکے کہ لحاظ کیا جاوے
کہ آیا حق تعالے کے حاکم اخلاقی یا ہمارے حالت دین مین ہونے کا ثبوت اوس مسئلہ
سے رد ہوتا ہے یا نہین - اس اعتراض کا جواب شافی دینا و یا یہہ واضح
کردینا کہ اگر تقدیر کو ہم اپنے تجربہ واقعی کے مطابق سمجھین تو بھی ضابطہ عالم کے

بانی ذی عقل یا حاکم کے وجود کا ثبوت رد نہین ہوسکتا لازم آتا ہے
جبکہ مقر تقدیر یہہ کہتا ہے کہ کل نظام فطری اور
افعال انسانی اور ہر شے اور اوسکا ہر طریقہ اور کیفیت بالجبر ہے اور کسی اور
طرح پر اوسکا ہونا ممکن نہ تھا تو قابل غور ہے کہ اس جبر سے تامل اور
اختیار اور ترجیح اور کسی مبدا رخاص کے موافق اور بنظر غایات خاص کے
عمل کرنا خارج نہین ہوتا۔ کیونکہ یہہ جمیع باتین تجربہ لاریب سے حاصل
ہین جسکے سب مقر ہین اور جسکا ہر شخص ہر لمحہ درک کرسکتا ہے۔ اور اس
سے یہہ بات برآمد ہوتی ہے کہ جبر سے فی نفسہ اور بذاتہ ضابطہ عالم کی
فطرت اور اشیا کے وجود اور بطریق متعارف جاری رہنے کی وجہ ہرگز
حاصل نہین ہے۔ مگر صرف اس کیفیت کا بیان ہے جو اونکی اصل اور جاری
رہنے سے متعلق ہے کہ اونکا کسی اور طرح پر ہونا سوا اوسکے کہ ہے
اور چلا آیا ہے ممکن نہ تھا۔ یہہ دعوی کہ ہر شے ضابطہ عالم کے موافق جبراً
ہوتی اس سوال کا جواب نہین ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے
بوسیلہ ساخت فاعل ذی عقل کے ہوا یا نہین۔ بلکہ سوال دیگر کا جواب
ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اوس طریقہ اور وضع پر ہوا جسکو
ہم جبر کہتے ہین یا اوس طریقہ اور وضع پر جسکو اختیار کہتے ہین۔ علاوہ
اسکے فرض کیجیے کہ ایک شخص جو مقر تقدیر ہے اور ایک جو معائنہ طالب

طبعی پر چلنے والا اور اپنے تئین فاعل ذی اختیار جانتا ہے آپس مین
بحث اور اپنی اپنی آراے کی تائید کرتے ہون اور اتفاق سے ایک
مکان کا نظیراً ذکر ہو - تو وے اس امر پر متفق ہونگے کہ اوسکو کسی معمار
نے بنایا ہے - اختلاف سے جو اونکے درمیان نسبت جبر اور اختیار کے
ہے اس معاملہ مین کوئی راے کی مخالفت پیدا نہوگی مگر صرف معاملہ
دیگر مین کہ آیا معمار نے اوسکو بالجبر یا بالاختیار بنایا ہے - فرض کیجیے کہ
بعد ازان وے ضابطۂ عالم کی فطرت پر گفتگو کرین اور بلا احتیاط ایک
اونمین سے کہے کہ وہ بالجبر ہے اور دوسرا بالاختیار بتلاوے -
مگر اونکے الفاظ اگر بامعنی ہین تو جیسا ایک کی غرض بالضرورت فاعل
ذی اختیار سے ہوگی ویسا ہی دوسرے کو خواہی نخواہی مقر ہونا
پڑیگا کہ اوسکی غرض فاعل سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ ہون جو
بالجبر فعل کرتے ہین کیونکہ صُوَرِ خیالیہ سے کوئی فعل سرزد ہو نہین سکتا -
فی الواقع ہم حق تعالے کے وجود کو ناگزیر سمجھتے ہین جو بلا کسی فاعل کے
وجود مین آیا - کیونکہ ہم آپ مین بے انتہائی یعنی بے پایانی اور ابدیت
کی فہمید پاتے ہین جنکا خیال سے بھی مندفع کرنا محال ہے - معلوم ہوتا
ہے کہ ہم بالبداہت دریافت کرتے ہین کہ بالضرورت وخواہی نخواہی
کوئی شے غیر ہمارے ہوگی جو اس خیال یا اوسکی اصل سے مطابقت

کرتی ہو- اور از انجا کہ یہہ صورت شل اور صورت کے ذی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا یہہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک ذات نا متناہی و ازلی و حی قیوم کا ہونا ناگزیر ہے جسکے وجود مین ارادت کو دخل نہین اور اوس سے مبرا اور برتر ہے - اور زبان مین وسعت نہونے کے باعث ایک طریقہ گفتگو کا رواج پا گیا ہے کہ جبر حق تعالے کے وجود کی بنا اور وجہ اور بیان ہے - مگر یہہ نہین کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہر شے جیسی کہ ہے اس قسم کے جبر سے موجود ہے کہ ضابطۂ عالم مین جبر ارادت پر مقدم ہے - مین کہتا ہون کہ یہہ مراد ہرگز نہوگی کہ ہر شے اس قسم کے جبر سے وجود مین ہے اور اسکی چند وجہ ہین - خاص کر اس امر کا اقرار ہے کہ ارادتِ افعال انسانی سے ضابطہ عالم مین بہت سے تبدل واقع ہوتے ہین - اور اگر کسی کو اس امر کا انکار ہو تو مجھہ کو اوس سے تقریر کرنے کا دعوی نہین ہے ؛

اِن باتون سے یہہ نتیجہ نکلتا ہے اولاً جبکہ کوئی مقر تقدیر یہہ دعوی کرتا ہے کہ ہر شے بالجبر ہے تو اوسکی خواہی نخواہی یہہ غرض ہوگی کہ ہر شے بوسیلہ ایک فاعل کے ہے جو بالجبر فعل کرتا ہے - مین کہتا ہون کہ اوسکی خواہی نخواہی یہہ غرض ہوگی کیونکہ مین خوب واقف ہون کہ مثبتی الامکان وہ اس معنی کو تسلیم نکرے گا - اور ثانیاً یہہ کہ جبر ہے جسکے

وسیلہ ایسے فاعل کا فعل کرنا مفہوم ہے عقل و ارادت خارج نہین
ہوتی - پس اگر طریقۂ تقدیر قبول بھی کر لیا جائے تو اوس سے دنیا کی ساخت
کی وجہ صرف اسقدر حاصل ہوگی جبقدر ایک مکان کے ساخت کی ہوتی
ہے اور بس - دنیا کے بانی ہونے کے لیئے جبر ایک فاعل بالجبر کو اوسیقدر
چاہتا ہے جبقدر اختیار ایک فاعل ذی اختیار کو - اور ضابطہ عالم کے
نظام مین ارادت اور علل غائیہ کے آثار سے اس فاعل کا ایک صانع ذی عقل
یا ذی اختیار ہونا بموجب طریقۂ جبر - درصورت اوسکے اقرار کے - اسیقدر
ثابت ہے جیسا بموجب طریقہ اختیار کے ثابت ہے ✤

جب اسطرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت
کو کہ ضابطہ عالم کا ایک بانی ذی عقل اور دنیا کا ایک حاکم طبعی ہے منقطع نہین
کرتا تو وہ سوال جو تشبیہہ مذکورہ بالا سے نکلتا ہے اور جسکی نسبت مجھے
گمان ہے کہ اوس سے جواب شافی اوسکا حاصل ہوگا یہہ ہے - کہ آیا
مسئلہ جبر درصورت مطابق ہونے کے امکان اور جہان کے نظام سے
اور نیز اوس سلطنت طبعی سے جو جہان پر ہے اور جسکا ہم تجربہ کرتے ہین
اس امر کے یقین کی کل وجوہات معقول کو کہ ہم حالت دین مین ہین منقطع
کرتا ہے - ویا اوس مسئلہ کی دین اور راہ وسکے طریقہ اور اوسکے ثبوت سے
مطابقت ہوسکتی ہے ✤

فرض کیجئے کہ کوئی مقر تقدیر کسی شخص کو ایام طفولیت
سے بموجب اپنے اصول کے تعلیم دیوے - اور وہ لڑکا اوسپر توجہ کرے
اور یہہ نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجھہ کو علاوہ اوس روش کے کہ چلتا ہون رویہ
دیگر اختیار کرنا ممکن نہین لہذا مین نفرین اور آفرین دونون سے بری
اور نہ جزا اور سزا کا سزاوار ہوسکتا ہون - فرض کیجئے کہ اوسنے بوسیلہ
اس طریقہ کے الزام اور ستودگی کے ادراک ہی کی بیخ و بُن کو دل سے
اوکھاڑ ڈالا اور اوسنے اپنے مزاج اور طریقہ و رفتار کو اوسکے موافق
بنایا - اور کاروبار دنیا شروع کرنے پر اوسی کے مطابق ارباب عقل سے
سلوک کا متوقع ہوا - جیسا مقر تقدیر بموجب اس طریقہ کے سمجھتا ہے
اوسکو ضابطۂ عالم کے بانی سے اور دربابِ حالت آیندہ کے کسں سلوک
کا متوقع ہونا چاہیے - اس مقام پر مجھہ سے بغیر استفسار کیئے رہا
نہین جاتا کہ آیا کوئی شخص جسکو عقل سے کچھہ بھی بہرہ ہے لڑکے کا ایسے
خیالات پر آمادہ کیئے جانا اور اونکی عمل مین لانے کے لیئے مطلق العنان
کیئے جانا مناسب سمجھے گا - اور وہ شخص جسکو یہہ وقوف نہین کہ ہم سب دربابِ
اس قسم کے خیالات کے لڑکے ہین عقل سے بے نصیب ہے - مگر
لڑکا بلاشبہہ نہایت خوش ہوگا کہ اوسنے خوف اور حیا کے اون تعرضات
سے رہائی پائی جنہین اوسکے ساتھی مقید اور گرفتار ہین اور اپنے علم کی

فضیلت پر جو اوسکی عمر کی حیثیت سے برتر ہے ازبس نازان ہوگا۔ مگر ان
اصول کی جبکہ اوسکی دوران تعلیم مین اسطرح پر سمجھے گئے اور عمل مین
آسکے۔ علاوہ خود بینی اور خود پسندی کے خواہی نخواہی اور بھی تاثیرات
ناقص ہونگی۔ دو باتین بہر حال لازم آوینگی یا تو یہہ کہ اوسکی مزاحمت کیجاوے
اور اپنے ہمسایون کا اور اپنا وبال جان ہو یہانتک کہ جان سے ہلاک
ہووے۔ ورنہ تنبیہہ کا ہر وقت استعمال ہو تا کہ الزام اور ستودگی کے ادراک
طبعی کی جبکا جاتا رہنا ہمنے فرض کیا تھا تلافی ہو اور اوس امر کا تصور عملی جسکو
اوسنے اپنے دل سے اوٹھا دیا تھا پیدا ہو کہ وہ ایک لڑکا ہے جو اپنے
نیک و بد کا ذمہ وار ہے اور واسطے ارتکاب منہیات کے سزا پاوے گا
۔ لہذا یہہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہہ جو اوسکے دوران تعلیم مین اوسپر
عائد ہوگی اوسے معقول نکرے کہ اگرچہ وہ طریقہ جسمین اوسنے تعلیم
پائی ہے باطل نہو تاہم اوسنے اوس سے نتیجہ ناکامل نکالا اور کسی نکسی
طرح پر عمل اور زندگانی روزمرہ مین اوسکا استعمال بیجا کیا۔ اسیطرح
چاہیے کہ وہ تجربات جو مقر تقدیر کو پروردگار کے اہتمام کے فی الحال
حاصل ہین اوسکو از روے عقل معقول کرین کہ درباب معاملات دین
کے اس طریقہ کا استعمال بیجا ہے۔ مگر فرض کیجیے کہ اوس لڑکے کا
مزاج اوسی طریقہ کے موافق بنا رہے اور اوسکی امید درباب سلوک کے

جو دنیا مین اوس سے کیا جاویگا اوسی کے مطابق ہو ایسا کہ وہ متوقع
ہو کہ کوئی صاحب عقل اوسکو کسی فعل کے لیئے جو وہ کرے اوسے الزام یا
سزا دیگا کیونکہ اوسکے کرنے سے اوسے چارہ نتھا - ظاہر ہے کہ بموجب
اس قیاس کے ایسے شخص کے دنیا مین کاروبار شروع کرنے پر جماعت
شمار کہ انسانی اوسکی متحمل نہوگی اور بباعث اوس سلوک کے جو اوس سے
کیا جاویگا وہ جماعت مذکورہ کا غیر متحمل ہوگا - اور وہ جلد کسی ایسے فعل کا
مرتکب ہوگا جسکے لیئے وہ عدالت ملکی کے ہاتھہ مین گرفتار ہو - اور انجام
کار اوسپر واضح ہو جائیگا کہ اوسکے معلم دانشمند نے اوسپر کیسے کیسے
احسان کیئے ہین - یا فرض کیجیے کہ یہہ طریقہ تقدیری کسی اَور طرح پر عمل مین
لایا جاوے تو واضح ہوگا کہ اسطرح کا استعمال علی مثل اوّل کے خلاف
عقل اور استعمال مین اوسیقدر باطل ہے - مثلاً اگر ایک شخص کی تقدیر
مین فلان وقت تک زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اوسکے کہ اپنی حفاظت کرے
اوسوقت تک زندہ رہیگا - یا یہہ کہ اگر اوسکی تقدیر مین اوسوقت سے
بیشتر مرنا ہے تو کسی طرح کی حفاظت اوسکی مانع نہین ہوسکتی - لہذا کل
فکر و تردد اپنی جان کے حفاظت کی عبث ہے اور اس بطالت کا متقدمین
نے بھی ذکر کیا ہے - مگر برعکس اسکے اسطرح کے بطلان علی اس قیاس مین
تقریر کرنے سے کہ ہم ذی اختیار ہین برآمد نہین ہوتے - بلکہ اس قسم کی

تقریر در باب عام معاملات دنیوی کے تجربہ سے صادق آتی ہے۔
اور لہذا اگرچہ اس امر کا اقرار کیا جاوے کہ یہہ مسئلہ جبر از روی قیاس
کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہان تک کہ ہمارے تجربہ کی رسائی ہے
یعنی کل حیات موجودہ تک وہ بمنزلہ باطل کے ہے۔ کیونکہ جہان موجودہ
کا نظام فطری اور وہ حالت جسمین ہم واقعی رکھے گئے ہین بالاختیار معلوم
ہوتی ہے۔ اور چونکہ جمیع دوران افعال مین درجہ بدرجہ تامل ور فکر اور
ایک جانب کو میل ہونا اور ارادہ پر مصمم ہونا اور انجام کار اپنے ارادہ کا
عمل مین لانا بالاختیار معلوم ہوتا ہے تو شاید بطریق انصاف یہہ نتیجہ نکل سکتا ہے
کہ ہم صاحب اختیار ہین۔ مگر وہ بات جسپر استقام پر اصرار کیا جاتا ہے
یہہ ہے کہ جہان کی فی الحال کی سلطنت طبعی مین پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جاوے
کہ آیا ہم صاحب اختیار ہین یا نہین ہم دیکھتے ہین کہ ہماری نسبت ایسا سلوک
اور ایسا معاملہ مرعی ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہین۔ یہہ مسئلہ جبر کیسا ہی
حق کیون نہ قبول کیا جاوے تاہم درحقیقت ہماری حالت اور سلسلہ صناعہ
عالم ایسا ہے کہ جب کبھی ہم اپنی زندگی اور عمل مین اوسکا استعمال کرتے
ہین تو یہہ استعمال ہمکو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور در باب فائدہ حال کے
اوسکا اس ہولناک طرز پر گمراہ کرنا ناگزیر ہے۔ اور کیونکر آدمی اپنے تئین
اسقدر محفوظ سمجھہ سکتے ہین کہ اوسی مسئلہ کا ویسا ہی استعمال در باب فائدہ

آیندہ اور عام اور بزرگتر کے بھی اونھین کسی شاہ طریقہ سے گمراہ نکلیگا۔ کیونکہ دین ایک معاملہ عملی ہے اور تشبیہہ ضابطہ عالم سے ظاہر ہے کہ اگر یہہ مسئلہ صحیح بھی ہو تو اوسکا استعمال معاملات عملی مین کرنے کے واسطے ہم قوے نہین رکھتے ہین۔ جب کبھی معاملہ دین مین ہم اوسکا استعمال کرتے ہین اور اوس سے یہہ نتیجہ نکالتے ہین کہ ہم اوسکے فرائض سے آزاد ہین تو ظاہر ہے کہ اس نتیجہ کا کچھ اعتبار نہین۔ اگرچہ ظاہر صورت کیسی ہی کیون نہو تاہم اس تصور کی وجہ معقول قائم رہے گی کہ ہم اپنے تئین دھوکا دیتے ہین کیسی قدر جیسا کہ لوگ خیال کرتے ہین کہ وے بے پایانی کے خیال سے نتائج مناقض نکال سکتے ہین *

ان جمیع باتون سے ناظرین جو صاحب غور ہین ملاحظہ فرماوینگے کہ یہہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اختیار کے قیاس پر حجّت دین کی قطعی ہے تو جبر کے بھی قیاس پر ویسی ہی قائم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا معاملات عملی مین استعمال نہین ہو سکتا یعنی اونکے باب مین وہ بمنزلہ باطل کے ہے۔ اور اس سے عقل پر کوئی حرف نہین ہوتا ہے مگر صرف اوسپر جو عقل کے خلاف ہے۔ کیونکہ بمقابلہ اصول عملیہ کے جو ہماری خلقت کے بانی نے ہمین عمل کرنے کو عطا کیئے ہین عقل پر چلنے کا دعوی کرنا۔ اور ایسے معاملات مین جنمین ہماری کوتاہ بینی اور نیز ہمارے تجربہ سے ظاہر ہے

کہ ہم اوسکے اعتبار نہین کرسکتے - اور معاملہ جبر ضرور اس زمرہ سے ہے
عقل کے استعمال کا دعوی کرنا خیال باطل اور خود پسندی اور نادانی
مین داخل ہے ٭

مگر علاوہ اسکے اور بھی دلائل ہین - ہم اپنے آپ مین
ارادہ پاتے ہین اور اپنے طریقۂ خاص کا علم رکھتے ہین - اگر اسبات کی ہماری
نسبت تقدیر سے مطابقت ہوسکتی ہے تو اوسکی ضابطہ عالم کے بانی
کی نسبت بھی مطابقت ہوسکتی ہے - اور علاوہ اسکے سلطنت طبعی اور
علل غائیہ حاکم اور صانع کے طریقہ اور ارادہ کے وجود یعنی اوس ارادہ
پر جو وہ اون مخلوقات کی نسبت جنپر وہ سلطنت کرتا ہے رکھتا ہے دلالت
کرتے ہین - پس جبکہ ضابطہ عالم کا بانی باوجود جبر کے بالیقین کوئی نکوئی
طریقہ خاص رکھتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس جبر کی اوسکی رحمت و صداقت
وعدالت کے طریقۂ خاص سے جن صفات پر دین کی بنا ہے ایسی مطابقت
ہوسکتی ہے جیسے کسی طریقہ دیگر سے - کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ یہہ جبر آدمیون
کے نہ رحیم نہ بے رحم نہ وفادار نہ بے وفا نہ منصف نہ غیر منصف ہونے کا
مانع ہوتا ہے - غیر منصف اوس معنی کر کے جسکو ہم اپنے طریقہ مین نامنصف
کہتے ہین - کیونکہ یہہ واقعی کہا گیا ہے کہ وہ جو اختیار کے قیاس پر سزا کے
واجب سمجھی جاتی ہے جبر کے قیاس پر ظاہر انا واجب ہوتی ہے کیونکہ یہہ

اوس فعل کی سزا دینا ہوا جس سے اون اشخاص کو گزیر نہ تھا گویا جبر
جس سے مثلاً یہہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی رفع ہو جاتی ہے
تو اوس سے اوسکی سزا کی بے انصافی کیا نہ رفع ہو جائیگی - اگرچہ بذاتہٖ
اس اعتراض سے مدعا کم حاصل ہے تاہم اس مطلب کے لحاظ کے لیئے
نہایت مفید ہے کہ کیونکر انصاف اور بے انصافی کے خیالات اوس وقت
مین بھی جب ہم اونھین مندفع سمجھنے کے درپے ہین قائم رہتے ہین -
اور کیونکر ہے دل پر اوس وقت مین بھی جب ہم اونکی ابطال کی فکر مین
ہین خواہی نخواہی موثر ہوتے ہین - کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا
مین نہین ہے جو اس اعتراض کو بادی النظر مین پیش نکرے *

اعتراض اگرچہ یہہ بات بخوبی ثابت ہے کہ اگر جبر عام
کی کسی شے سے مطابقت ہو سکتی ہے تو ضابطۂ عالم کے بانی کے اوس طریقہ
سے ہو سکتی ہے جو دین کی بنا ہے - تاہم کیا اس سے اوسکے اس طریقہ
کے ہونے کا اور لہذا دین کا ثبوت صاف رد نہین ہوتا **جواب**
ہرگز نہین - کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ راحت اور رنج کسی ایسے معنی کر کے کہ
ہمارے چال وچلن کے نتائج نہون ہمارے مقدر نہین ہین بلکہ یہہ کہ وے
ہمارے چال وچلن کے نتائج ہین - ہم دیکھتے ہین کہ حق تعالے ہماری
نسبت اوسی قسم کی سلطنت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے لڑکون اور

حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہین - مباحث خیالیہ کا درباب جبر
اور اختیار کے جو کچھہ تصفیہ ہو سو ہو یہہ بات تو ہمکو علانیہ معلوم ہوتی
ہے کہ ایسی ذات کے جو اپنی مخلوقات اور اپنی رعایا سے کسی طرح کے
اغراض کی مقاومت یا مخالفت رکھتی ہو اس اختیار یا حکومت کے عمل
مین لانے کے لیئے صداقت اور انصاف خواہی نخواہی قاعدہ اور مقدار
طبعی ہونگے ۔۔

مگر چونکہ عقیدہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیت کا
تجربہ کرتے ہین مشکلات سے جو از بس باریک و دقیق خیالات کی طرف
لے جاتی ہین پیچیدہ ہو اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر سے دینی قائم معلوم
ہوتی ہے لہذا دین کے اون واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جو ظاہرا
اس مسئلہ سے رد نہین ہوتے شاید مفید ہو ۔۔

اگر جبر کو بذاتہ ممکن اور اشیا کے نظام
لائق مطابقت سمجھین تو بھی اوس ثبوت مین جو ضابطہ عالم کے بانی عاقل
کا علل غائیہ سے حاصل ہے اس مسئلہ جبر سے خلل واقع نہین ہوتا - اور
یہہ امر واقعی کہ وہ جہان کی سلطنت بوسیلہ طریقہ جزا اور سزا کے کرتا ہے
جبر یا کسی اور قیاس سے غیر متعلق ہے - اور نیز یہہ کہ اسنے ہمین قوت عقلی
عطا کی ہے جسکے وسیلہ سے ہم افعال مین تمیز کر سکتے ہین اور بعض کو

نیک اور سزاوار عنایت سمجھکر پسند کرتے ہین اور دوسرون کو زبون
اور ناسزا جانکر ناپسند کرتے ہین - یہہ تمیز عقلی ایک مخصوص طرح کے
طریقہ فعلیت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اسمین حکومت اور رہنمائی کا استحقاق
پایا جاتا ہے - ایسی حکومت جسکی نافرمانی ہم بغیر خود ملزم ٹھیرے کر نہین
سکتے - اور اس قوت عملی کے فرمان ہمارے لیئے علاوہ قاعدہ بالطبع ہونے کے
باعتبار آوامر کے احکام الہی بھی ہین اسطرح ثابت ہو سکتا ہے کسی
قاعدہ یا ہدایت العمل کا ایسے مخلوقات مین جو یہہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہین
کہ وہ اونکے خالق سے مقرر کیا گیا ہے علم ہونے سے فی الفور نہ صرف
فرضیت کا بلکہ درصورت عمل کے حفاظت اور درصورت انحراف کے
خطرہ کا خیال پیدا ہوتا ہے - ضابطہ عالم کے بانی کی ہدایت ایسے مخلوقات
کو جو اوسکو اوسکی طرف سے سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہین ظاہرا اوسکی جانب
سے حکم ہے - اور جو حکم اوسکی طرف سے ہے اوسمین درصورت فرمانبرداری
کے وعدہ اور درصورت نافرمانی کے تہدید خواہی نخواہی کنایۃً شامل ہے
- مگر سزا یا ناسزا ہونے کے علم یا ادراک سے جو تمیز عقلی مین شامل ہے
یہہ حکم واضح اور گویا ملفوظ ہو جاتا ہے - چونکہ اوسکا طریقہ سلطنت یہہ ہے
کہ اعمال کی سزا و جزا دیجاوے پس اوسکا بعض افعال سے جمیلہ اور
بعض سے رذیلہ ہونے کا علم بطریق لازمی ملحق کرنا بمنزلہ اس اظہار کے ہے

کہ کس پر اوسکی سزا نازل ہوگی اور کسکو اوسکا اجر عطا ہوگا۔ کیونکہ اوسنے ہمکو ضرور یہہ تمیز اور علم بطور آگہی کے عطا کیا ہے کہ آیندہ کیا ہونے والا ہے یعنی از راہ پیش خبری کے کہ انجام کار ہمین اس دنیا مین کس بات کا متوقع ہونا چاہئے۔ پس اس خیال کی وجہ آشکارا ہے کہ حق تعالے کی سلطنت بنظر کل کے اوس طبیعت کے جو اوسنے ہمین عطا کی ہے موافق پائی جائیگی۔ اور کہ انجام کار اور بروقت ظہور اشیا کے راحت اور رنج واقعی فرداً فرداً نیکی اور بدی سے مستخرج ہونگے۔ جیسا کہ اوسنے فی الحال ایسی خصوصیت کے ساتھہ اونکے خیالات ہمارے دلون مین مشترک کیئے ہین۔ اور اس سے دینی عبادت کا واجبات سے ہونا بآسانی برآمد ہوسکتا ہے اگر اوسکو اپنے دلون پر حق تعالے کی سلطنت اخلاقی کا خیال قائم رکھنے اور اوسکی فرمانبرداری کرنے کا صرف وسیلہ ہی ہونے کی نظر سے خیال کرین حالانکہ یہہ اوس فرض عظیم پر کمال ناکامل طرز پر لحاظ کرنا ہے *

مین اب یہہ کہتا ہون کہ کوئی اعتراض جو جبر سے برآمد ہو دین کے اس ثبوت عام پر عاید نہین ہوسکتا۔ یعنی اوس مدعا پر جس سے بحث ہے کہ ہم اسطرح کی قوت عملی اور تمیز رکھتے ہین۔ کیونکہ یہہ تو صرف امر واقعی اور تجربہ کی بات ہے کہ بنی انسان اسطرح پر خلق کیئے گئے ہین۔ اور نہ کوئی اعتراض اوس نتیجہ کے خلاف عائد ہوسکتا ہے اس لیئے

کہ وہ صریحًا اور مطلقًا اس امر واقعی سے برآمد ہے - کیونکہ وہ نتیجہ کہ حق تعالے انجام کار راستبازون کو جزا اور شریرون کو سزا دیگا اس وجہ سے نہین نکالا گیا ہے کہ اوسکا ایسا کرنا ہمین مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اوسنے فرمایا ہے کہ وہ ایسا کریگا - اور یہہ اوسنے ہم سے اوس وعدہ اور وعید مین جسپر فرمان دلالت کرتا ہے یقینًا فرمایا ہے اور نیکی اور بدی کا علم جو اوسنے ہمین دیا ہے اس بات کو صاف صاف ظاہر کرتا ہے - اور یہہ دلیل جو امر واقعی سے حاصل ہے نیکی اور بدی کے میلانِ طبعی سے قائم اور کسیقدر واقعات دیگر سے ثابت بھی ہوتی ہے - اور نیز اس سے کہ حق تعالے اپنی پروردگاری کے سلسلہ طبعی مین افعال قبیح کی بنظر جماعت مشارکۂ انسانی کے لیئے مضر ہونے کے اور نیز بنفسہ سزا دیتا ہے - چنانچہ عام ثبوت دین کا اس قیاس سے بے قید کے موافق بھی جسپر ہم تقریر کرتے ہین صحیح لاجواب ہے *

اس بات پر بھی غور کرنا ضرور ہے کہ علاوہ اسکے دین فطری کے حق مین ایک شہادت ظاہری ہے جسمین عقیدۂ جبر سے اگر وہ حق بھی ہو تو خلل واقع نہین ہوتا - فرض کیجئے کہ ایک شخص بیانات اور دلائل مسطورہ بالا سے یا کسی اور طرح سے دین کی حقیت کا قائل ہو کہ ایک خدا ہے جسنے جہان کو بنایا ہے جو انسان کا حاکم اخلاقی اور منصف ہے

اور بنظر کل کے ہر شخص سے مطابق اوسکے اعمال کے پیش آویگا - مین
کہتا ہون کہ فرض کیجئے کہ ایک شخص از راہ عقل کے اس امر کا قائل ہو مگر انسان
کی زمانہ حال یا سلف کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص بالطبع مستفسر
ہوگا کہ اس طریقۂ تعلیم کی نسبت کیا روایت ہے - اور کس زمانہ مین اور
کس طرح پر وہ دنیا مین اول داخل ہوئی - اور آیا اوسپر اکثر لوگ جہان کے
ایمان لائے تھے یا نہین - اور اگر بروقت استفسار اوسے یہہ دریافت ہوئے
کہ سب سے پہلے کسی خاص شخص نے زمانہ اخیر مین اوسکو نتیجہ عقل تجویز کیا تھا
اور پیشتر انسان اوس سے مطلقاً ناواقف تھے - اسصورت مین اگرچہ
اوسکا ثبوت از روے عقل کے ثابت رہیگا تاہم اوسکے انکشاف کے
بیان سے اوسکی حقیقت کی کوئی صداقت مستزاد نہوگی - لیکن اگر بجاے
اسصورت کے اوسے ایسا کچھہ دریافت ہو جس سے اوسکے نزدیک اوسکی
حقیت کی کمال تصدیق خواہی نخواہی ہوتی ہو - اولاً یہہ کہ کسیقدر یہہ نظام
ساتھہ کم یا زیادہ الحاقات اور تبدیلات کے ہر زمانہ اور ملک مین جسکی
نسبت اس معاملہ مین ہمین خبر تحقیق پونہچی ہے قبول کیا گیا ہے - ثانیاً
کہ یہہ بات از روے تواریخ کے جہان تک کہ ہم زمانہ گذشتہ مین پیچھے
لے جاسکتے ہین ثابت ہے کہ یہہ کل نظام اعتقاد کہ ایک خدا ہے جو اس
جہان کا خالق اور حاکم اخلاقی ہے اور انسان حالت دینی مین ہین نہ مائلہ

ابتدائی مین قبول کیا گیا تھا - اور ثالثاً جیسا کہ تواریخ مین اسبابت کا کنایہ
اور اشارہ بھی نہین کہ یہہ نظام اول عقل سے حاصل ہوا ویسا ہی تواریخ
کی شہادت اور روایت کی صداقت سے جو مثل تواریخ کے قدیم ہے ثابت ہے
کہ اول وہ الہام سے سکھایا گیا تھا - یہہ باتین خواہی نخواہی از بس معتبر
سمجھی جائینگی - اول یعنی اتفاق عام سے ثابت ہے کہ یہہ نظام انسان
کی عقل عام کے مطابق ہے - دویم یعنی جہان کے زمانہ ابتدائی مین یہہ
اعتقاد تھا اور خاص کر معلوم نہین ہوتا کہ اوسمین وہم یا بطلان کی باتین
شامل تھین اس سے اوسکی حقیت خواہ نخواہ زیادہ ثابت ہوتی ہے -
کیونکہ وہ ان دونون مین سے ایک بات کا ثبوت ہے - یا تو وہ اس
دنیا مین بالہام ربانی آیا و یا یہہ کہ وہ طبعی اور عیان ہے اور دلپر جبراً
تاثیر کرتا ہے - پہلی بات پر عالمون کا اتفاق ہے - اور جو شخص غور کریگا
کہ طبائع ناشایستہ اور ناتربیت یافتہ فکر کرنے کے کس قدر ناقابل ہین
وہ شاید صرف اسی وجہ سے اوسکو حق سمجھنے پر مائل ہوگا - اور چونکہ اس
رسالہ کے حصہ دوم مین واضح کیا گیا ہے کہ ابتدا سے دنیا مین الہام الہی
کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہین ہے جیسا کہ تنزیل من بعد کی نسبت
سمجھا گیا ہے پس میرے خیال مین ایسا آتا ہے کہ متشکک ابتدائی تنزیل
کے دعاوی کی نسبت کوئی ایسا بیان نہین کر سکتا جو خود اوسکو اس بیان

ہے کہ کوئی تنزیل اصلی تھی جس سے وے منقول ہین غالب تر معلوم ہو
۔ اور سوم بات جسکا ذکر اوپر ہوا کہ تواریخ یا روایت کی جو مثل تواریخ
کے قدیم ہے شہادت آشکارا موجود ہے کہ طریقہ دین انسان کو بوسیلہ
الہام ربانی سکھلایا گیا تھا یہہ اوسکے اسطرح پر سکھلائے جانیکا کسی قدر
ثبوت واقعی ہے جسکا اقرار ضرور واجب ہے کسی معاملہ کے ثبوت
مستزاد کے لیئے جسکے برخلاف کوئی ظن نہو نہایت قدیم روایت کیون قبول
کیجاوے ۔ اور اس ثبوت کا یہان اس نظر سے ذکر کیا گیا کہ قبل اسکے
کہ کسی کتاب کی سند پر جسمین دین مندرج سمجھا جاتا ہے لحاظ کیا جاوے
اور نیز قبل اس لحاظ کے کہ آیا خود وہ تنزیل بحالت خالص یا افسانہ آمیز
ہم تک پہونچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اسبابت کے واضح کرنے
مین کہ اس جہان مین دین بوسیلہ الہامی آیا کو نہ وقعت رکھتا ہے ۔
اس صورت مین دین کی اصلیت کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس
موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اوسکی حقیقت کو واقعی قائم کرتا ہے اور
مسئلہ جبر سے اوسمین کوئی خلل عائد نہین ہوتا ۔ اور ظاہری ثبوت دین
فطری کا بھی ہرگز ضعیف نہین ہے *

مگر نیکی اور دین کے جمیع ثبوتہاے عامہ کے بعد
اسپر بتامل غور کرنا چاہیئے اور یاد رکھنا چاہیئے کہ جیسے عقل قیاسی مین غفلت

و تعصب و مغالطہ ممکن ہے اوسیطرح عقل عملی بھی ناقص اور ردی ہوسکتی ہے اور اوسکی ہدایتون پر انصافاً التفات نہین ہوتا۔ اس سبب ہمارے قیاسی اور عملی قواے ادراکیہ کی حقیقت کے خلاف کچھہ ہرگز ثابت نہین ہوتا یعنی اس بات کے خلاف کہ وے ضابطہ عالم سے اس لیئے تجویز کیئے گئے ہین کہ ہمکو اشیا کے علم سے ماہر کرین اور ہمین تعلیم دین کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہیئے اور بباعث اپنے رویہ کے کس بات کا متوقع ہونا چاہیئے۔ ہمارا تعصب و بد وارث کے معرض خطر مین اسقدر ہونا کہ جس قدر ہم ہین ہمارے واسطے ایک نصیحت سنجیدہ ہے کہ اوس شے کی نسبت جو در باب نیکی اور دین کے ہماری آراے قائم کرنے کے لیئے ایسی سترگ ہے ہوشیار رہین۔ اور خاص کر رسم اور دستور اور عزت کے اونکے خیالات کو یا حال کے آرام کے تصورات اور فائدہ اور صرف انسان کے آرام ہی کو قاعدہ اخلاقی نہ سمجھین ✣

اگر بیان مسطورہ پر جو بذاتہ اور دین کی تواریخ سے مستنبط ہے بنظر کل کے نظر کیجیئے تو اوس سے ایک ثبوت عملی جو رد نہین ہوسکتا حاصل ہوتا ہے۔ ایسا ثبوت کہ اگر اس معاملہ کی سترگی پر انتہا کا لحاظ کیا جاوے تو میری سمجھہ مین ایسا آتا ہے کہ ازراہ عقل کے انسانون کے جو فکر اور تامل سے عمل کرتے ہین افعال پر تاثیر کرنے کے واسطے

منتفی متصور ہوگا بشرطیکہ قبول کیا جاوے کہ کوئی ثبوت اوسکے برعکس نہین ہے

اعتراض لیکن شاید کوئی کہے - کہ بہتیرے ظنون غالبہ ہین جو
درحقیقت رد نہین ہوسکتے یعنی ثابت نہین ہوسکتا کہ وے ظنون غالبہ نہین ہین اور تاہم
ممکن ہے کہ مقابل مین دیگر ظنون غالبہ ہون جنکا ثبوت زیادہ قطعی ہو - اور کسی مسئلہ
کے دلائل مخصوصہ کے خلاف اعتراض اوٹھانے کی ضرورت نہین ہے
جبکہ بدون ان دلائل کے کسی طرح پر لحاظ کیئے خود مسئلہ ہی صاف صاف
باطل ظاہر ہوسکتا ہے - قابل غور ہے کہ طریقہ سلطنت کا بوسیلہ جزا اور
سزا کے ہونا اور خاص کر اعمال کے سزا یا نا سزا ہونے کے اعتبار سے
جزا و سزا دینا اس خیال پر خواہ موقوف ہے کہ ہم فاعل بالاختیار ہین
اور فاعل بالجبر نہین - اور یہہ بات قابل اعتبار کے نہین کہ ضابطۂ عالم کا بانی
ہم پر کسی قیاس پر جسکو وہ باطل جانتا ہے اسطرح سے سلطنت کرے کہ
گویا وہ حق ہے لہذا یہہ خیال کرنا کہ وہ عقبے مین ہمارے افعال کی جزا یا
سزا دیگا غیر معقول معلوم ہوتا ہے - خاص کر کہ وہ اعمال کے سزا یا نا سزا ہونے
کے خیال سے ایسا کریگا **جواب** اب کل تقریر اس مرکز پر مجتمع ہے
- اور ان جمیع باتون کا جواب شافی ہے جس سے انکار ممکن نہین - کہ کل
نظام سلسلہ ضابطۂ عالم اور تشبیہہ پروردگاری سے لاریب ظاہر ہے کہ اس
تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہہ غلطی کسی جگہہ واقع ہو - اور عقیدۂ اختیار سے

صاف ظاہر ہے کہ یہہ غلطی کس جگہہ واقع ہے یعنی اپنے تئین فاعل بالجبر سمجھے
مین جبکہ ہم درحقیقت فاعل ذی اختیار ہین۔ مگر جبر کے قیاس پر غلطی اس
بات کے مان لینے مین ہے کہ فاعل بالجبر کا جزا یا سزا دیئے جانا قابل
اعتبار نہین۔ لیکن نتیجہ اخیر کسی نہ کسی وجہ سے بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ
حق تعالے لے واقعی بموجب سلسلہ طبعی کے حیوانات مطلق پر بھی بطریق جزا
و سزا کے سلطنت کرتا ہے۔ اور انسان اپنے افعال کی جزا و سزا پاتے
ہین اور اون افعال کی جو جماعت مشارکہ انسانی کے لیئے مضر ہین مضر
ہونے کی وجہ سے سزا ملتی ہے۔ اور نفس افعال زبون کی پروردگار کے
اہتمام موجود مین بامداد طبعی ایک دوسرے کے سزا دیجاتی ہے۔ حتی کہ
کیفیت احسان و قوت غضبیہ کو اور جزاؤن اور سزاؤن کو جو اوسنے
نکلتی ہین بطریق اکثر یہ طبعی یعنی بانی ضابطہ عالم کی طرف سے سمجھنا چاہیے
۔ چونکہ یہہ جزائین اور سزائین افعال سے بنظر خوش نیتی اور سزاواری
اور بدنیتی اور ناسزاواری کے بالطبع ملحق ہین پس مین کہتا ہون کہ یہہ
جزائین اور سزائین طبعیہ نتیجہ مسطورہ بالا کے اوسی قدر خلاف ہین اور
اوسکا بطلان عیان کرتی ہین جیسا کہ بنقرہ افعال سزا اور ناسزا کی مناسب
اور کامل جزا و سزا دیئے جانا۔ پس اگر فاعل بالجبر کا اسطرح پر جزا و سزا
دیئے جانا قابل عتبار نہین ہے تو معلوم ہوا کہ آدمی فاعل بالجبر نہین بلکہ

بالاختیار ہین — کیونکہ یہہ امر واقعی ہے کہ وے اسطرح سے جزا و سزا دیئے جاتے ہین — لیکن اگر برعکس اسکے اس بات پر اصرار کیا جاوے اور اسی قیاس پر ہم تقریر کرتے ہین کہ آدمی فاعل بالجبر ہین تو اس صورت مین فاعل بالجبر کے اسطرح پر جزا و سزا دیئے جانے کے قیاس مین بھی کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہین ہے کیونکہ ہم سے خود اس طرح پر سلوک کیا جاتا ہے ٭

پس بنظر کل کے یہہ بات ضرور نکلے گی کہ اگر جبر کو ممکن تصور کیجئے اور اس بات کو کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے تو اس سے یہہ بات ہرگز ثابت نہین ہوتی کہ بانی ضابطہ عالم انجام کار بنظر کل کے اپنی سلطنت ابدی مین اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرح پر موافق اونکی نیک یا بد روش کے مسرور یا رنجور نکرے گا اور نہ اوسکے ایسا کرنے کا ثبوت رد ہوتا ہے — یا بموجب عنوان باب ہذا کے اس نتیجہ کا بیان بالفاظ موزون اسطرح پر ہے کہ تشبیہہ ضابطۂ عالم سے ظاہر ہے کہ مسئلہ جبر باعتبار عمل کے باطل ہے — اور اگر جبر سے بر تقدیر قیاس مسطورہ بالا کے دین فطری کا ثبوت رد نہین ہوتا تو ظاہراً اوس سے دین منزّل کے ثبوت مین بھی تغیر عائد نہین ہوتا ہے ٭

ان باتون سے یہہ بھی ہمپر واضح ہوتا ہے کہ اس

دعویِ عام کو کہ مسئلہ جبر بذاتہٖ کل دین کا قاطع ہے کس معنی کر کے سمجھنا
چاہیئے۔ اولاً بمعنی عملی۔ کہ بموجب اس خیال کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے
ہین اور بڑی ہین دلیری کرتے ہین اور آدمیون کے آگے آپ کو دین
التفات نکرنے کی نسبت معذور ٹھیراتے ہین۔ اور ثانیاً بمعنی محقق
کہ یہہ بات کل نظام عالم کے اور اوسکے جو ہم آپ ہر لمحہ تجربہ کرتے ہین خلاف
ہے اور لہذا جمیع معاملات کو تہ و بالا کرتی ہے۔ مگر اس دعوی کو اسطرح پر
ہرگز نہ سمجھنا چاہیئے کہ گویا جبر کی درصورت اوسکے نشا عالم اور ہمارے تجربہ سے
مطابقت ہوسکنے کے دین سے مطابقت نہین ہوتی ہے۔ کیونکہ اس
قیاس پر تو اوسکی قطعاً مطابقت ہوتی ہے ؞

باب ہفتم

حق تعالی کی سلطنت کے بیان مین باین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم مین نہین آتا

اگرچہ اس بات کا اقرار ہے اور یہہ اقرار ناگزیر ہے
کہ تشبیہہ ضابطۂ عالم سے دین کی تعلیم عام کے قابل اعتبار ہونے کی اور
چند مخصوص باتون کی جو اوسمین شامل ہین نظرا مور واقعیہ ہونے کے

تقویت ہوتی ہے - اور نیز یہہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہہ اعتبار جبر کے
کسی قیاس سے رد نہین ہوتا - تاہم ممکن ہے کہ خلاف سلطنت الہی کی
خوبی اور دانش و عدالت کے جو دین کے خیال سے مستنبط ہوتی ہین اور
خلاف اوس طریقہ کے جسکے بموجب اس سلطنت کا اہتمام ہوتا ہے اعتراضات
پر اصرار کیا جاوے جنکا جواب شافی تشبیہہ سے حاصل نہین ہو سکتا - کیونکہ
کسی امر واقعی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اوسکی عمدگی یا اوسکا باد انشش
ہونا کسی قدر بھی ثابت نہین ہوتا - اور تشبیہہ سواے اس بات کے صراحتہً
واضح کر دینے کے کہ فلان معاملات صرف بنظر امورات واقعی کے محقق یا
قابل اعتبار ہین کچھہ زیادہ نہین کر سکتی - مگر تاہم اگر نظام ضابطۂ عالم کے
اخلاقی ہونے اور سلطنت اخلاقی کے ماتحت ہونے کے خیال سے تشبیہہ
اسباب پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھیراتی ہے کہ یہہ سلطنت
ضرور ایک نظم و نسق یا نظام مرکب یا طریقۂ ملکی ہے جو عدالت قاسمہ اور نکوئی
کے افعال منفردہ اور بے ربط سے مغائر ہے - اور نیز یہہ کہ وہ بالضرورت
ایک ایسا نظام مرکب ہے جو بخوبی سمجھہ مین نہین آتا اور بنسبت معاملات
دیگر کے ایسا ہے کہ اوس سے جمیع اعتراضات کا جو اوسکی عدالت اور
نکوئی کے خلاف ہین بطریق عام ایک جواب شافی حاصل ہوتا ہے - اس
صورت مین تشبیہہ بنظر بعید اون اعتراضات کے جواب دینے مین اور نیز

جواب کے تبلانے اور اوسکے قابل اعتبار ثابت کرنے مین از بس مفید ہے *

بروقت تفتیش بیان مسطورہ بالا کی صحت واضح ہوجائیگی - کیونکہ اولاً اس قیاس پر کہ حق تعالےٰ اس جہان پر سلطنت اخلاقی کرتا ہے اوسکی سلطنت طبعی کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی اور قابل اعتبار ٹھیراتی ہے کہ اوسکی سلطنت اخلاقی ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے برتر ہے - اور اس سے اون جمیع اعتراضات کی نسبت جو اوسکی عدالت اور نکوئی کے خلاف کیئے جاتے ہین ایک جواب عام حاصل ہوتا ہے - اور ثانیاً چند خاص باتون پر جو حق تعالےٰ کے نظام سلطنت طبعی مین شامل ہین خوب غور کرنے سے اور از راہ تشبیہ اوسی قسم کی باتین اوسکی سلطنت اخلاقی کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ تر واضح ہوجائے گا کہ وے اعتراضات کیسے کم وقعت ہین *

اس خیال پر کہ حق تعالےٰ دنیا پر بطریق اخلاق سلطنت کرتا ہے اوسکی سلطنت طبعی کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھیراتی ہے کہ اوسکی سلطنت اخلاقی ضرور ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہمید سے مطلقاً برتر ہے اور اس سے اون جمیع اعتراضات کی نسبت جو اوسکی عدالت اور خوبی کے خلاف کیئے جاتے ہین ایک جواب عام

حاصل ہوتا ہے - ظاہر ہے کہ تشبیہ اسبات کو ازبس قابل اعتبار کرتی
ہے کہ سلطنت اخلاقی کے خیال پر وہ ضرور ایک نظام ہوگی - کیونکہ جہان
اور کل اوسکی سلطنت طبعی ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم ونسق یا
نظام مرکب یا طریقہ ہے جسکے اجزا آپسمین اور کل سے بعینہ مثل کسی صنعت
مصنوعی یا کسی خاص طریقہ آئین اور انتظام ملکی کے مطابقت کرتے ہین -
اس جہان طبعی کے نظام عظیم مین افراد طرح طرح کے خاص تعلقات اپنی
نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہین - اور ہم دیکھتے ہین کہ انواع کل بھی
اس دنیا پر ساتھہ انواع دیگر کے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہین - اور ہم
نہین جانتے کہ اس قسم کے تعلقات کی حد کہانتک ہوگی - اور چونکہ کوئی فعل
یا واقعہ طبعی جس سے ہم واقف ہین ایسا منفرد اور بے علاقہ نہین ہے کہ
چند افعال اور واقعات دیگر سے نسبت نرکھتا ہو - پس ممکن ہے کہ ہر ایک
اونمین سے جبکہ وہ افعال یا واقعات دیگر سے کوئی قریب تعلق طبعی نرکھتا ہو
تاہم شاید کوئی تعلق بعید ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو - سچ تو یہہ ہے کہ
ہمین اس امر مین قیاس کرنے کی بھی گنجایش نہین ہے کہ آیا کل ضابطہ عالم
کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات آپس مین تعلق رکھتے ہین لیکن
چونکہ یہہ بات واضح ہے کہ جمیع واقعات کے نتایج آیندہ ہین جن سے ہم
واقف نہین - پس جہان تک کہ ممکن ہے اگر ہم اونمین سے کسی کی سراغ رسانی

کرین کہ وہ کس سے متعلق ہے تو معلوم ہوگا کہ اگر یہہ واقعہ ضابطہ عالم مین
واقعات دیگر سے کچھہ تعلق جس سے ہم ناواقف ہین زمانہ حال یا ماضی مین
نرکھتا تو اسس واقعہ کا مطلقاً ظہور نہوتا۔ نہ ہم کسی شے کے جمیع اسباب
اور مقاصد اور متعلقات ضروریہ کا کلیتہً بیان کرسکتے ہین یعنی اون متعلقات
کا جنکے بغیر اوسکا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب و غریب رابطہ اور فیما بین کی منا سبتون
اور تعلقات سے ہر شے جو ہم سلسلہ ضابطہ عالم مین مشاہدہ کرتے ہین درحقیقت
ظہور مین آتی ہے۔ اور ہر روز دیکھنے مین آتا ہے کہ اون اشیا کا وجود جو
ظاہر مین ازبس ناچیز معلوم ہوتی ہین اشیاے دیگر کے لیئے جو نہایت سترگ
ہین شرایط لازمی سے ہے۔ پس کوئی شے کیون نہو ممکن ہے کہ وہ کسی
شے دیگر کے واسطے شرط لازم ہو۔ چونکہ جہان طبعی اور اوسکی سلطنت طبعیہ
ایک ایسا نظام مرکب ہے جو فہم مین نہین آتا۔ ایسا فہم سے باہر کہ وہ شخص
جو اوسمین اپنی نادانی پر وقوف نہین رکھتا درحقیقت کمال نادان ہے۔
پس یہہ اس بات پر مشعر ہے اور اوسکا قابل اعتبار ہونا بتقویت تمام ثابت
کرتا ہے کہ جہان اخلاقی اور اوسکی سلطنت بھی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت
اس جہان کا نظام طبعی و اخلاقی اور اوسکی سلطنت آپس مین ایسی متصل ہین
کہ کل ملکر ایک نظام مرکب ہے۔ اور یہہ امر ازبس قرین قیاس معلوم ہوتا ہے
کہ نظام طبعی اسی لیئے بنایا گیا اور صرف بہ تبعیت نظام اخلاقی جاری ہے

جیساکہ عالم نباتی واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام مرکب واسطے نفوس
ناطقہ کے خلق کیئے گئے ہین - مگر جس بات سے یہان غرض ہے وہ
یہہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے کہ انتظام جہان طبعی کسقدر جہان اخلاقی
کے ماتحت ہے صرف اس بات پر نظر کیجاوے کہ ایک کا دوسرے سے
مشابہ یا متساوی ہونا قابل اعتبار ہے - لہذا عدالت اور رحمت الہی
کے ہر فعل کی نسبت یہہ تصور ہو سکتا ہے کہ علاوہ مدعاے قریب کے ممکن
ہے کہ وہ حق تعالےٰ کے انتظام اخلاقی کے اجزاے دیگر سے اور ایک عام
نظام اخلاقی سے علاقہ رکھتا ہو - اور جمیع کیفیات اس سلطنت اخلاقی کی پیشتر
سے بنظر کل کے ترتیب دی گئی ہون - مثلاً امتداد زمانہ معین اور مراتب اور طریقے
جسمین نیکی کو حالت تعلیم اور رنج مین رہنا ہے اور جسمین شرارت کی ترقی
گوارا کی گئی ہے - عدالت کے عمل کے اوقات معہود - اوسکے وسائل
مقرری - جزاؤن اور سزاؤن کے اقسام اور اونکے تقسیم کے طریقے
عدالت اور رحمت الہی کے جمیع خاص نظائر اور اونکی ہر کیفیت ممکن ہے
کہ ایک دوسرے سے ایسی متعلق ہو کہ سب ملکر ایک نظام کلی بنے جو اپنے جمیع
اجزا مین مشترک اور متوصل ہے یعنی ایک نظام یا طریقہ مرکب جو بمعنی مناسب
مثل عالم طبعی کے واحد اور ہم قسم ہے - اور در صورت فرض کرنے اس حالت
کے یہہ بات بخوبی عیان ہے کہ اس لحاظ سے کہ حالت موجودہ مین اوسکے

اجزاے تعلیل ہمارے زیر نظر آتے ہین ہم اس نظام کے سمجھنے کی لیاقت
نہین رکھتے ہین -- اور لہذا ارباب انصاف ان حصون مین سے کسی کے
خلاف اعتراضات پر مصر نہونگے *

اس ہماری ناواقفیت کا اور اس نتیجہ کا جو یہان
اوس سے نکالا گیا ہے مواقع دیگر پر عموماً اقرار کیا جاتا ہے -- اور اگرچہ
اوس سے انکار نہین کیا جاتا تاہم جب لوگ دین کے خلاف تقریر کرنے
کو آمادہ ہوتے ہین تو اس بات کو عموماً فراموش کرتے ہین -- اور شاید نہایت
معقول پسند آدمیون کو بھی اپنی اسقدر نادانی کا ہمیشہ یاد رکھنا اور اوسکی
رعایت مرعی رکھنی آسان نہین ہے -- بسبب اِن وجوہات کے کچھہ زیادہ
بیان کرنا اس نظر سے کہ اَور صاف صاف واضح ہوجاوے کہ ہماری ناواقفیت
اون اعتراضات کے واسطے جو پروردگار کے نظام کے خلاف کیئے جاتے
ہین کسقدر جواب واجب ہے بے فائدہ نہو گا -- فرض کیجیے کہ کوئی شخص
دلیرانہ یون کہے کہ جن باتون کی شکایت ہے یعنی بدی کی ابتدا اور اوسکا
جاری رہنا بوسیلہ باربار کی مداخلت کے بآسانی روکی جاسکتی تھین
-- ایسی مداخلت جو ایسی باحتیاط اور موقع پر ہو کہ جمیع نقصانات کو جو اوس
سے پیدا ہون باز رکھے -- یا اگر یہہ امر ناممکن ہو تو نظام سلطنت بذاتہ
ناقص ہے -- کیونکہ بغیر کسی نظم ونسق یا نظام مرکب یا آئین کے عدالت اقامہ

اور لطف کے سلسلہ افعال منفرد اور غیر متعلق سے زیادہ خوبی پیدا
ہوسکتی تھی اس لیئے کہ اوسنے کوئی بے ضابطگی بر آمد نہوتی - اور یقین ہے
کہ اس سے بڑہ کر اعتراضات بھی نکیئے جاوینگے - تاہم جواب عیان
ہے کہ اگر یہہ دعاوی حق ہوتے تو بھی جو کچھہ کہ اوپر ہماری سلطنت الٰہی
کے نظام کی ناواقفیت کی نسبت مسطور ہوا اور وہ نتیجہ جو اوس سے نکالا
گیا اون جمیع اعتراضات کے خلاف جو حالت موجودہ کی ابتری سے بر آمد
ہوتے ہین دین کی تائید کے واسطے از بس مکتفی ہوتا - اگر یہہ دعاوی حق
بھی ہوتے تو بھی ممکن تھا کہ سلطنت جہان کی باوجود اسکے راست اور اچھی
ہوتی کیونکہ اون دعاوی سے زیادہ سے زیادہ صرف اسقدر نکلتا کہ اس
سے بہتر ہونا ممکن تھا - مگر فی الواقع یہہ دعاوی محض اختراعی ہین کیونکہ
کوئی شخص ممکنات سے مکتفی واقفیت نہین رکھتا ہے کہ اونکی بابت احتمال
کے ادنٰے سے ادنٰے مرتبہ کا بھی ثبوت مہیا کرسکے - کیونکہ دعوٰی مذکور
کیسا ہی ممکن کیون نہ معلوم ہوتا ہو تاہم اون چیزون مین جو ہمارے تصورات
کی رسائی سے نزدیک تر ہین بہت سے نظائر تصورات کے پیش کیئے جاسکتے
ہین جو مطلقاً غیر ممکن ہین اور جن سے نقائض[۱] صریحہ پیدا ہوتے ہین اور
باوجود اسکے اونکو ہر شخص اسطور پر ہرگز نہ سمجھیگا اور نہ شاید کسی کو بادی النظر
مین اس بات کا شبہہ ہوسکتا ہے - ان باتون سے بآسانی صاف صاف

[۱] [illegible]

واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت کیونکر اون جمیع اعتراضات کا جو پروردگار کی عدالت اور نکوئی کے خلاف کیئے جاتے ہین نہ صرف جواب عام بلکہ واقعی جواب شافی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی معاملہ پروردگاری کے جو اور معاملات سے متعلق نہو تصور کرنے مین یہہ اعتراض کرے کہ اوسکو اوسمین عدالت کی بے التفاتی یا رحمت کی کمی پائی جاتی ہے۔ تو پروردگار کے حصون دیگر سے ہماری ناواقفیت یا ایسے اشیا کا جو امر متصورہ سے متعلق نہین ممکنات سے ہونا ایسے اعتراض کا ہرگز جواب نہوگا۔ مگر جبکہ ہم صرف اسقدر جانتے ہین کہ جن حصون کی نسبت اعتراض کیا گیا ہے حصون دیگر سے جن سے ہم واقف نہین متعلق ہون ۔ اور جبکہ ہم نہین جانتے کہ کون سی بات معاملہ تنقیح طلب مین بالطبع ممکنات سے ہے تو اسصورت مین ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوگی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی الحاق یا امر محال کے جس سے ہم ناواقف ہین وہ جسکے خلاف اعتراض کیا گیا ہے واجب اور مستحسن ہوجاوے بلکہ یہان تک عمدہ ہوجاوے کہ جہان تک ایسا ہونا ممکن ہے ؂

بعض خاص معاملات پر جو حق تعالے کی سلطنت طبعی کے شامل حال ہین بتامل غور کرنے سے اور مثل اونکے اوسکی سلطنت اخلاقی مین تشبیہاً فرض کرنے سے اور بھی واضح ہوگا کہ اس طرح کے

اعتراضات کتنے کم وقعت ہین ✤

اولاً جیسا سلطنت طبعی کے نظام مین کوئی مطالب
بغیر وسائل کے حاصل نہین ہوتے اسی طرح سے ہم دیکھتے ہین کہ نہایت
ناپسندیدہ اسباب اکثر اوقات ایسے مطالب کے برلانے مین معاونت
کرتے ہین جو اسقدر پسندیدہ ہین کہ اون اسباب کی ناپسندیدگی
نہایت کم ہو جاتی ہے - اور جن حالات مین ایسے اسباب ایسے مطالب کی معاونت
کرتے ہین تو اونکا اسطرح ممد و معاون ہونا ہمکو عقل سے نہین بلکہ تجربہ
سے واضح ہوتا ہے - تجربہ سے یہہ بھی دریافت ہوتا ہے کہ بہت
وسائل مطالب کے حاصل کرنے کے لیئے معاون اور لابد ہین جنکو قبل
تجربہ کے ہم خیال کرتے کہ میلان برعکس رکھتے ہونگے - بیانات مسطورۂ بالا
سے جو جہان کی سلطنت طبعی کی نسبت کیا گیا ہے درصورت جہان اخلاقی
کے اوسکے مشابہ تصور کرنے کے ایک اعتبار غالب پیدا ہوتا ہے کہ ہماری
تکلیف کو جسقدر رکہ ہے ایک دوسرے کی قدرت مین رکھنے سے اور آدمیون
کو جسقدر رکہ ہین بدی کے ارتکاب کے لائق کرنے سے اور عموماً اون چیزون
سے جو پروردگار کے نظام اخلاقی کے خلاف اعتراض کیجاتی ہین شاید
بنظر کل کے نیکی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور اون سے زیادہ تر خوشی
پیدا ہوتی ہو یعنی وے چیزین جنکے خلاف اعتراض کیا گیا ہے شاید کہ مسائل

ہون جن سے انجام کار زیادہ تر خوش نصیبی پیدا ہو۔ اور اونھین باتون سے معلوم ہوتا ہے کہ یہہ ظن اسکے خلاف نہوگا کہ ہم نہین دیکھتے۔ اگر یہہ امر حق بھی ہو۔ کہ وے وسائل اسطرح کا میلان رکھتے ہین یا کہ ہمکو اونمین میلان خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت مین وے باتین جن کو ہم بے ضابطگیان کہتے ہین مطلقاً بے ضابطگیان نہون کیونکہ ممکن ہے کہ وے دانشمندانہ اور نیک نتائج کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسائل ہون۔ اور جیسا کہ مذکور ہوا یہہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شاید ان دانشمندانہ اور نیک نتائج حاصل کرنے کے صرف یہی وسائل ہون ۔

بعد ان باتون کے یہہ اور کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے تا کہ اونمین سے ایک نتیجہ غیر معقول اور زبون کا نکلنا رفع ہو کہ گو ساخت ہماری طبیعت کی جس سے ہم بدی اور تکلیف کی لیاقت رکھتے ہین جہان کے کمال اور اوسکی بہبودی کی ممد و معاون ہو اور واقعی ایسا ہے۔ اور اگرچہ بدی کے جاری رہنے کی واقعی اجازت دینا اوسکے لیئے مفید ہو یعنی بدی کا جبراً روکا جانا بہ نسبت اسکے کہ شریر خود بخود بدی سے باز آوے مگر یہہ کہ کوئی اوسکو جبراً روکے زیادہ تر مضر ہوتا بہ نسبت بدی کے جاری رہنے کی اجازت دینے کے۔ تاہم جہان کے لیئے بہت بہتر ہوتا اگر یہہ بدی وقوع مین نہ آئی ہوتی۔ بلکہ یہہ بات بخوبی صاف صاف خیال مین آتی ہے کہ بدی کا آنا

بھی دنیا کے لیئے مفید ہوتا ہم آدمیون کا اوس سے باز رہنا بدرجہ افضل مفید ہوتا - کیونکہ اسی صورت سے جہان طبعی کے دانشمندانہ اور نیک نظام مین بعض امراض ہین جو اپنے علاج رکھتے ہین - یعنی بیماریان بذات خود علاج ہین - اگر نقرس یا بخار کا باعث نہوتا تو بہتیرے آدمی مر گئے ہوتے - تاہم ایسا دعویٰ کرنا کہ عملالت بہتر یا ایک زیادہ کامل حالت ہے بنسبت تندرستی کے دیوانگی مین داخل کیا جائیگا حالانکہ بنسبت جہان اخلاقی کے ایسا دعویٰ کیا گیا ہے ❊

لاکن - ثانیاً جہان کی سلطنت طبعی بوسیلہ قواعد عامہ کے عمل مین آتی ہے - اور شاید اسکے لیئے وجوہات نیک و دانشمندانہ ہون - اور چونکہ اس امر کے خلاف کوئی وجہ ہمکو دریافت نہین شاید کہ وے ازبس عمدہ و دانشمندانہ ہون اور ایسے وجوہات کا ہونا ضابطہ عالم کی تشبیہہ سے اور ہمارے اس تجربہ سے خیال مین آتا ہے کہ نیک نتائج بلکہ جمیع خوبیان جن سے ہم حظ اوٹھاتے ہین اس وسیلہ سے حاصل ہوئین اور ہوتی ہین کہ قواعد جن سے جہان کا انتظام ہوتا ہے عام ہین - کیونکہ کوئی حظوظ ایسی قبیل سے نہین ہین جنکو ہمنے کسی کسی طرح پر ایسے عمل کرنے سے جسکو ہم پیشتر سے جانتے ہین کہ اونکو غالباً مہیا کریگا خود حاصل نکیا ہو - اس پیش بینی کا وجود ہرگز نہوتا اگر انتظام

جہان کا قواعد عامہ پر موقوف نہوتا - اور اگرچہ ممکن ہے کہ انجام کار
دریافت ہو کہ ہر حالت منفردہ کی ان ہی کے وسیلہ سے پیش بندی کی
گئی ہو - تاہم جمیع بے ضابطگیون کو رفع کرنا یا بروقت پیدا ہونے کے اونکا
بوسیلہ عمدہ اور عام قواعد دانشمندانہ کے علاج کرنا بذاتہ غیر ممکن ہو - جیسا
ہم دیکھتے ہین کہ انتظام ملکی مین ایسا کرنا مطلقاً غیر ممکن ہے - مگر ہم اسبات کے
خیال کرنے پر مستعد ہین کہ باوجود نظام ضابطہ عالم کے اسی طرح قائم رہنے
کے اور معاملات دیگر مین جمیع باتون کا سلسلہ یون ہی جاری رہنے کے
ممکن ہے کہ بے ضابطگیون کے روکنے کے لیئے مداخلات ہون اگرچہ بموجب
کسی قواعد عام کے اونکا روکا جانا یا علاج کیئے جانا نہو سکتا ہو - اور کاشکہ
ایسا ہوتا کہ جمیع بے ضابطگیان بوسیلہ حال کی مداخلت کے روکی یا
علاج کی جاتین بشرطیکہ ان مداخلات کا سواے اسکے کوئی اور اثر نہوتا
- مگر آرزو کرنے اور دعوی حق کرنے مین بڑا فرق ہے - لیکن ظاہر ہے
کہ اونکی چند تاثیرات عیان اور زبون فوراً ظہور مین آتین - مثلاً اونسے
تساہل اور تغافل کی ترقی ہوتی - اور اونسے زندگی کے قاعدہ طبعیہ مین
جو اسی بات سے دریافت ہوا ہے کہ سلسلۂ جہان بوسیلہ قواعد عامہ کے
جاری ہے شک عائد ہوتا - اور علاوہ بران یہہ امر یقینی ہے کہ بوسیلہ
اون نادر تعلقات کے جو پیشتر مسطور ہو چکے ہین اونکی تاثیرات بعید اور

یعنی قواعد عامہ

ازبس عظیم بھی ہوتین — پس ہم قیاس بھی نہین کرسکتے کہ ان مداخلات کا جنکی آرزو کی گئی ہے کل نتیجہ کیا ہوتا — شاید کوئی جواب مین یہہ کہے کہ ہر نتیجہ زبون مداخلات دیگر سے روکا جا سکتا تھا جب کبھی اونکی ضرورت عائد ہوتی — مگر یہہ پھر مبہم اور بے حساب گفتگو کرنا ہے — پس بنظر کل کے ہم دیکھتے ہین کہ سلسلۂ دنیا کے بوسیلہ قواعد عام جاری رکھنے کے اور اس وسیلہ سے نتائج نیک حاصل کرنے کے وجوہات خردمندانہ ہین — اور کیا معلوم کہ شاید اوسکے وجوہات نہایت خردمندانہ ہون اور بہترین نتائج اوس سے حاصل ہوتے ہون — ہمکو اس یقین کی کوئی وجہ نہین ہے کہ جمیع بے ضابطگیون کا وقتِ وقوع علاج ہو سکتا تھا یا بوسیلہ قواعد عامہ کے موقوف ہو سکتی تھین — ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلات سے نقصانات پیدا ہوتے اور نیکی کا انسداد ظہور مین آتا — اور کیا معلوم کہ شاید وے بہ نسبت نقصان روکنے کے زیادہ نقصان پیدا کرتے — اور بہ نسبت پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے — اور اگر یہی صورت ہے تو مداخلت نکرنا بنائے شکایت سے اس قدر دور ہے کہ اوسکو ایک نظیر رحمت کی سمجھنا چاہیئے — اسقدر مفہوم ہوتا ہے اور یکتفی ہے اور زیادہ تفتیش کرنا ہمارے ادراک کی رسائی سے بعید معلوم ہوتا ہے ؛

اعتراض مگر شاید یہہ کہا جائے کہ باوجود ان سب باتون کے

یہہ جمیع غیر ممکنات اور تعلقات ایسے ہین جن سے ہم واقف نہین اور ضرور ہے کہ ہم دین کی بابت مثل اَوْر معاملات کے اوسکے موافق اپنی راے دین جس سے ہم واقف ہین اور باقی کو فضول گردانین - یا یہہ کہا جاوے کہ اس مقام پر جو جوابات نسبت دین کے اعتراضات کے دیئے گئے ہین انجا کہ اونکی بنا استقدر ہماری ناواقفیت پر ہے پس اوسکے ثبوت کے ابطال مین بطریق مساوی مستعمل ہو سکتے ہین ؛

لاکن - اولاً اگرچہ ناواقفیت کُلی کسی معاملہ کی درحقیقت اوسکے جمیع اثبات اور اعتراضات کو بطریق مساوی رد یا قطع کرتی ہے تاہم ناواقفیت جزی کا یہہ عمل نہین ہے - کیونکہ ممکن ہے کہ ہمکو کسی مرتبہ کا یقین حاصل ہو کہ فلان شخص کا یہہ طریقہ ہے اور لہذا ایسے مقاصد کے درپے ہوگا - گو ہم ازبس ناواقف ہون کہ راہ راست کونسی ہے جسکے وسیلہ سے وے مقاصد کماینبغی حاصل ہونگے - اور اسصورت مین اون اعتراضات کا جو اوسکے طریق فعلیت کی نسبت کیئے جاتے ہین کہ ظاہراً اونکے حاصل کرنے کے لیئے ممد و معاون نہین ہے ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوسکتی ہے - حالانکہ اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد منظور رتھے ہرگز باطل نہین ہوتا - پس دین کا ثبوت حق تعالےٰ کے طریقہ اخلاقی کا ثبوت ہے اور لہذا اسکا کہ اوسکی سلطنت اخلاقی ہے یہہ

اور کہ ہر شخص بنظر کل کے اپنی کردار کے موافق پاویگا۔ یہہ ایک ثبوت ہے کہ اوسکی سلطنت کا مدعا یہی ہے۔ مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم لیاقت نہین رکھتے ہین کہ کونسا طریقہ مناسب ہے جس سے یہہ مدعا کما حقہ حاصل ہو۔ اس لیئے ہماری ناواقفیت اون اعتراضات کا جو پروردگار کے اہتمام کے خلاف درباب ایسی بے مُنا بطگیون کے روا رکھنے کے جو اس مقصد کے مناقض معلوم ہوتی ہین کیئے جاتے ہین ایک جواب شافی ہے۔ چونکہ استقدر عیان ہے کہ کسی شئے کے اعتراض کے خلاف ہماری ناوانی جواب شافی ہوسکتی ہے اور باوجود اسکے اوسکے ثبوت مین خلل واقع نہین ہوتا۔ تو جب تک کہ ثابت نہو یہہ کہنا کہ ہماری نادانی جیسا کہ دین کے اعتراضات مخالفہ کو باطل کرتی ہے اسی طرح اوسکے ثبوت کو باطل کرتی ہے فضول ہے۔

ثانیاً فرض کیجئے کہ غیر ممکنات و تعلقات نامعلوم

دین کے ثبوت کے ابطال مین اور نیز اوسکے اعتراضات کے جواب مین بطریق واجب پیش کیئے جاسکتے ہین۔ اور اس وجہ سے اوسکا ثبوت مشکوک ہے۔ تاہم یہہ دعویٰ خواہ تحقیر یا تضحیک کیا جائے لاریب صحیح ہے کہ واجبات اخلاقی قائم رہین گے گو یہہ امر یقینی نہو کہ بنظر کل کے اونپر عمل کرنے یا اوس عدول کرنیکا نتیجہ کیا ہوگا۔ کیونکہ یہہ واجبات صراحتہً و بطریق لازمی ہمارے دل کے فتوے سے پیدا ہوتے ہین بشرطیکہ اوسمین رواثت نہ آگئی ہو اور ہم

اونکو بغیر اپنے تئین خود ملزم ٹھیراے توڑ نہین سکتے اور وے بلحاظ فائدہ
کے بھی یقینی ہین - کیونکہ گو یہہ بات معرض شک مین ہو کہ نیکی اور بدی کے
نتائج آیندہ کیا ہونگے - تاہم اونکے وے نتائج ہونا جو دین سکھاتا ہے کہ ضرور
ہونگے قابل اعتبار ہے - اور یہہ ستہری بنظر احتیاط کے اس بات کو واجبات
یقینیہ سے کرتی ہے کہ جمیع شرارت سے پرہیز کرین اور بصداقت تمام کل
نیکیون کے عمل مین زندگی بسر کرین ❊

لاکن - ثالثاً جوابات مسطورہ بالا کا جو دین کے
اعتراضات کے خلاف دیئے گئے ہین او سکے ثبوت کے ابطال مین بطریق تشابہی
استعمال نہین ہوسکتا - کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالے جہان پر بطریق
اخلاق سلطنت کرتا ہے تشبیہہ بہ تقویت تمام اس راے کی طرف ہمکو آمادہ کرتی ہے کہ
یہہ انتظام اخلاقی ضرور ایک نظام یا آئین ہوگا جو ہماری فہمید سے برتر ہے - اور ہزارون
تشبیہات خاص سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے نظام مرکب کے اجزا بباعث متعلق ہونے
اجزاے دیگر سے ایسے مقاصد کے حاصل کرنے مین ممد و معاون ہون جنکی نسبت ہمکو
خیال تھا کہ اونکے حاصل کرنیکا اونمین ہرگز میلان نہین ہے - بلکہ قبل تجربہ کے یہہ
خیال تھا کہ یہہ اجزا اون مقاصد کے مناقض ہین اور باز رکھنے کا میل رکھتے ہین
- اور لہذا ان تشبیہات سے واضح ہوتا ہے کہ طریقہ تقریر جسکا دین پر اعتراض
کرنے مین استعمال ہوا مغالطہ دینے والا ہے - کیونکہ وے[۵] اس بات کو ہرگز ناقابل اعتبار

ظاہر نہین کرتین کہ اگر ہم کل کو سمجھ سکتے تو ہم اون ابتریون کی اجازت کو جنپر اعتراض کیا گیا ہے عدالت اور نکوئی کے موافق بلکہ اونکے نظائر پاتے — یہہ بات دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہین آتی جیسا کہ اوسکے اعتراضات کے خلاف صادق آتی ہے — اور لہذا اوس ثبوت کو باطل نہین کرتی جیسا ان اعتراضات کو کرتی ہے ؛

حاصل کلام بیان سطورہ بالا سے یہہ بات بآسانی دریافت ہوتی ہے کہ جو جوابات جو پروردگاری کے اعتراضات کے خلاف دئیے گئے ہین اگرچہ گفتگوی عام مین کہا جا سکتا ہے کہ جو ہماری ناوانی سے اخذ کیئے گئے ہین — تاہم صرف اوس سے ماخوذ نہین بلکہ اوس بات سے جو تشبیہہ ہمکو اونکی نسبت ظاہر کرتی ہے اخذ کیئے گئے ہین — کیونکہ تشبیہہ ہمپر بالیقین واضح کرتی ہے کہ ہماری ناواقفیت درباب ممکنات اور انواع تعلقات ضابطہ عالم کے ہمکو تحقیقین معتبر ہونے سے باز رکھتی ہے اور جبکہ ہم ایسے معاملات مین حکم دینے یا اعتراض کرنے کا دعوی کرتے ہین تو ہمکو نتائج باطلہ کی طرف لیجاتی ہے پس جو باتین جن پر اوپر اصرار کیا گیا ہے ناممکنات اور تعلقات غیر معلوم کے صرف تصورات سے نہین ہین بلکہ جو تشبیہہ ضابطہ عالم سے ہمارے خیال مین آتی ہین اور سنجیدہ مزاج آدمیون کے ذہن مین تاکیداً آتی اور معتبر بھی ٹھیرتی ہین — اور لہذا ان باتون کو ملحوظ رکھنا اپنی واقفیت اور تجربہ کے موافق تحقیق کرنا ہے اور ونپر التفات نکرنا اسکے خلاف

خاتمہ

باب اخیر کے بیانات ہمکو اس بات پہ آمادہ کرتے ہین
کہ اس مختصر زندگیِ انسانی کو جسمین ہم ایسے غلطان پیچان ہین اسطرح پہ
لحاظ کرین کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرح کا
علاقہ رکھتی ہے - یہہ بات کہ آیا ہم عالم بے پایان کے جسمین ہم لائے گئے
حصون بعید تر سے کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہین مطلقاً مشکوک ہے - مگر یہہ
بات ظاہر ہے کہ سلسلہ معاملات جو ہمارے زیر نظر ہے من بعد کسی نہ ماضی
وحال و مستقبل سے متعلق ہے - پس ہم ایک نظام کے درمیان - اگر ہم ایسا
کہنے کے مجاز ہون - رکھے گئے ہین جو مین نہین بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح
فہم سے باہر ہے - یعنی باعتبار گذشتہ و حال و استقبال کے بطریق مساوی
بعید از فہم ہے - اور اس نظام مین کچھہ نہ کچھہ مثل نظام دین کی کسی بات کے
خواہی نخواہی ایسا حیرت افزا ہوگا جو ہماری فکر اور فہمید سے او سیقدر
برتر ہو - کیونکہ کیا کوئی شخص جسکے حواس درست ہین کہے گا کہ جہان کا
بغیر ایک بانیِ عاقل و حاکم کے پیدا ہونا اور اسطرح جاری رہنا زیادہ آسانی
سے فہم مین آتا ہے بنسبت اسکے کہ جہان کی پیدایش ایسے بانی اور حاکم

سکے وسیلہ سے ظہور مین آئی - یا در صورت حاکم عاقل کے اقرار کے یہہ
کہنا کہ کوئی اور آئین سلطنت ہے جو نسبت اسکے جسکو ہم اخلاقی کہتے ہین
زیادہ طبعی ہے اور بآسانی فہم مین آسکتا ہے - حق تو یہہ ہے کہ بغیر
ضابطۂ عالم کے بانیِ عاقل اور حاکم کے کچھہ بیان نہین ہوسکتا کہ یہہ عالم یا
خاص کر وہ حصہ جو ہم سے متعلق ہے کیونکر پیدا ہوا اور کیونکر اوسکا سلسلہ
اسطرح پر جاری ہے - اور بغیر حاکم اخلاقی کے نہ اوسکے کسی منشائے عام
اور بیجا کا حال کھلتا ہے ضابطۂ عالم کے ایک بانیِ عاقل اور جہان کے
ایک حاکم طبعی کا ہونا ایک اصول مسلمہ ہے جسکا ثبوت اس رسالہ مین تسلیم کیا
گیا ہے اور یہہ ثبوت عموماً عیان اور اقرار کیا گیا ہے - جبکہ ضابطۂ عالم
کے بانیِ عاقل کا ہونا بوسیلہ علل غائیہ مخصوص کے ثابت ہو تو وہ ارادت
اور ایک طریقہ کے وجود پر دلالت کرتا ہے - اور جیسا کہ ہماری کل فطرت
یعنی وہ طبیعت جو اوسنے ہمین عطا کی ہے اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ
اوسکی ارادت اور اوسکا طریقہ اخلاقی اور عادل اور نیک ہے - اسی طرح
سے ہمارے وہم و گمان مین بھی نہین آتا کہ سوا اسکے اوسکا کیا طریقہ
ہوسکتا ہے - بہرحال بوجہ اپنے اس ارادت اور طریقہ کے جو کچھہ کہ وہ ہے
اوسنے اس عالم کو ایسا بنایا اور اوسکے سلسلہ کو اس طریقہ پر بہ ترجیح کسی
اور طریقہ کے جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور جمیع ذی حیات کے لیئے اوسنے

باب اول

ایک حصہ اور نصیبہ معین کیا ہے۔ مخلوقات غیر ذی عقل اپنی خدمت بجا لاتی
ہین اور بغیر کسی طرح کے تفکر کے راحت اور رنج سے جو اونکے لیئے قسمت
کی گئی ہے محظوظ اور رنجور ہوتے ہین۔ مگر مخلوقات کا جو زیور عقل سے
مزین ہین گاہے ان جمیع باتون پر فکر نکرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ اگر اسپر
کہ ہم کہان سے آئے فکر نکرین تاہم اسپر کہ ہم کہان جاتے ہین فکر کرنا
بہر حال لازم آتا ہے اور کہ انجام کار اوس نظام سے جسمین ہم اپنے
تئین پاتے ہین کیا برآمد اور پیدا ہوگا۔ ایسا نظام جسپر امر یقینی ہے کہ ہمارا
از بس فائدہ اور نقصان موقوف ہے اور جسپر ممکن ہے کہ ہمارا فائدہ اور
نقصان فہم کی رسائی سے بھی زیادہ منحصر ہو۔ کیونکہ بہت سی باتون سے
یہہ راے کہ ہم موت سے نیست ہو جائین گے صریحا غیر معقول معلوم ہوتی
ہے۔ تشبیہات مخصوصہ سے صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہمارے
نفس کا بحالت زیست دیگر زندہ رہنا محل تعجب نہین۔ اور ہمارے فی الحال
ذی حیات ہونے سے ظن غالب ہوتا ہے کہ ہم ایسے ہی قائم رہین گے جب تک
کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی نہو۔ اور از روے عقل اور تشبیہہ کے
تو کوئی پائی نہین جاتی۔ کہ مرگ سے ہم معدوم ہو جائین گے۔ اس قسم کی
راے کیسی ہی وجہ معقول پر مبنی کیون نہو مگر مسرور ہونے کی وجہ ہرگز نہین
ہو سکتی۔ مگر حق تو یہہ ہے کہ سواے کسی ایسے خیال کے کہ اپنے اجسام کثیف

کو اپنا وجود تصور کرین - اور یہہ امر تجربہ کے خلاف ہے - اس اعتقاد کی
کوئی اور وجہ پائی نہین جاتی - تجربہ سے بھی ہمکو اس امر کی نادانی بخوبی واضح
ہوتی ہے کہ جسم اور فاعل ذی حیات کے ایک دوسرے سے متاثر ہونے
سے یہہ نتیجہ نکالین کہ جسم کے زائل ہونے پر فاعل ذی حیات کی ہلاکت
بنی ہے - اور اونکے ایک دوسرے پر تاثیر نکرنے کے عجیب و غریب نظائر
ہین جو نتیجہ برعکس کیطرف لے جاتے ہین - جس قیاس پر ہمکو از روے عقل
چلنا چاہیے یہہ ہے کہ ہماری روح ذی حیات بعد از مرگ بھی قائم رہیگی -
اور آئین زندگی معین کرنا یا کسی قیاس دیگر پر عمل کرنا نہایت غیر معقول معلوم
ہوتا ہے - چونکہ ہم دیکھتے ہین کہ ضابطۂ عالم کا نظام فطری ایسا ہے کہ اوسمین
تکلیف کی گنجایش ہے اور نیز خوشی پیدا ہو سکتی ہے اور ہم اپنی نسبت تجربہ
کرتے ہین کہ ہم کسی قدر ہر دو مین شریک ہین - اور چونکہ ہم خواہی نخواہی
جانتے ہین کہ ہم ہر دو کے مرتبہ اعلےٰ کی لیاقت رکھتے ہین - پس لافانی ہونے
کی کل توقع خواہ زیادہ یا کم یقینی ہو ہماری امید اور بیم کے لیئے وسعت
لا انتہا پیدا کرتی ہے - اور علاوہ بران اس یقین کے خلاف کوئی ظن نہین
ہے کہ ہمارا آیندہ کا نفع یا نقصان ہمارے حال کی روش پر موقوف ہے
کیونکہ ہم دیکھتے ہین کہ ہمارے حال کے نفع یا نقصان کی یہی صورت ہے
اور راحت اور رنج جو ہمارے افعال سے بالطبع ملحق ہین اکثر اوقات بعد ارتکاب

باب دوم

اون افعال کے جن سے وے فرداً فرداً ملحق ہین اور بعد منقضی ہونے
زمانہ بعید کے عائد ہوتے ہین — پس اگرچہ بلیغ سے یہہ بات غیر متعین رہتی
کہ آیا یہہ امر قرین قیاس ہے کہ ضابطہ عالم کا بانی اپنی مخلوقات کو
راحت و رنج عطا کرنے ہین اونکے افعال پر لحاظ کرتا ہے یا نہین — تاہم
جبکہ ہم تجربہ سے دریافت کرتے ہین کہ وہ ایسا لحاظ کرتا ہے تو جمیع معاملات
کی فہمید جو اوسنے ہمین عطا فرمائی ہے ہمکو بغیر کسی استفسار و تحقیق کے عنا
اور صاف صاف اس خیال پر آمادہ کرتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے
کہ اوسنے مخصوص نیک افعال سے راحت اور زبون سے رنج ملحق کیا ہے
— و یا یہہ کہ وہ بنظر کل کے اونکو جو نیکی کرتے ہین جزا اور اونکو جو بدی کرتے
ہین سزا دیگا — جہان کے نظام فطری سے اس بات کے ثابت کرنے کے لیے مسطور ہوا ہے
کہ حق تعالے کی سلطنت طبعی کسی نہ کسی طرح کی سلطنت اخلاقی پر جسکے تحت
ہم اپنے تئین تجربہ سے پاتے ہین دلالت کرتی ہے — کہ فی الحال نیک اور
بد افعال کی نہ صرف بلحاظ مفید یا مضر ہونے جماعت مشارکہ انسانی کے
بلکہ نیز بلحاظ نفس نیکی اور بدی کے بالطبع جزا و سزا دیجاتی ہے — اور
اونمین بذاتہ نسبت حال کے بمراتب اعلے جزا و سزا پانے کا میلان موجود
ہے — اور اگرچہ یہہ مراتب اعلے کی عدالت قاسمہ جسکی طرف جبلت اس طرح
اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک واقع ہونے سے رو گئی ہی

باب سوم

باب چہارم

ہے - مگر یہہ اون تناقضات کے باعث ہوتا ہے جو اس دنیا کی حالت سے
اوسکے عارض حال ہوتے ہین اور لہذا ابتداءً عارضی ہین - اور جیسی یہہ
باتین پروردگار کے اہتمام طبعی مین نیکی کی جانب دیکھنے مین آتی ہین اسیطرح
اونکے خلاف بدی کی جانب کچھہ کہا نہین جاسکتا - پس ایک نظام سلطنت اخلاقی
علانیہ قائم اور کسیقدر جاری ہے - اور جبکہ اس امر پر مع نیکی اور بدی کے میلان
ذاتی کے لحاظ کیا جاتا ہے تو یہہ خیال بالطبع پیدا ہوتا ہے کہ وہ ایک
حالت آیندہ مین کامل ہونے کی طرف جاری رہیگا اور ہر شخص وہان اپنی
لیاقت کے موافق پاویگا - اور اگر یہہ امر اس طرح پر ہے تو حق تعالے
کی سلطنت اخلاقی کے ماتحت ہمارا عام نفع یا نقصان آیندہ ہماری رفتار
پر باوجود حاصل کرنے کی مشکلات اور کھونے کے خطرات کے جو اوس
سے پیدا ہوں موقوف رکھا گیا ہے بجنسہ اوسی طریقہ پر جیسا ماتحت
اوسکی سلطنت طبعی کے ہمارا دنیوی نفع یا نقصان باوجود اوسی قسم کی
مشکلات اور خطرات کے ہماری رفتار پر منحصر کیا گیا ہے - کیونکہ اپنی اور
اس دنیا کی جسمین ہم رہتے ہین فطرت اصلی کے بموجب ہماری روش اور
ہمارا نفع اور نقصان ہمکو خود تفویض کیا گیا ہے - اور ہماری طبیعت فطری
سے مخصوص جبکہ وہ اوس سلسلہ معاملات سے جو انسان کے باعث ہین
ملحق ہوتی ہے ہمارے اس امانت مین خیانت کرنے اور اس فائدہ کے

کھونے اور اوسمین غفلت کرنے اور اپنے تئین مصیبت اور تباہی مین
مبتلا کرنیکے اسباب اغوا پیدا ہوتے ہین — ان اسباب اغوا سے
ایسی روش جس سے ہمارا دنیوی فائدہ حاصل ہو اختیار کرنیکی مشکلات
اور ایسا طریقہ اختیار کرنیکا خطرہ جس سے اوسمین ناکامیاب ہون پیدا
ہوتا ہے — لہذا ایسا خیال کرنے مین کہ درباب اوس خاص اور سعادت اخروی
کے جو دین پیش کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی دقت اور خطرہ ہو کوئی
بات قابل بے اعتباری کے نہین ہے — حق تو یہہ ہے کہ بیان تمام کمال
اس امر کا کہ ہمارا ایسی حالت مین رکھا جانا کیونکر ہوا ضرور ہماری فہمید سے
باہر ہے — مگر یہہ جب دین کی تعلیم کے کسیقدر حاصل ہوتا ہے کہ حق تعالے
کی سلطنت اخلاقی مین نیکی اور تقوی کا طریقہ حفاظت اور خوشی کی حالت
آیندہ کے لیئے ضرور لیاقت لازمی ہوگا — جیسا کہ اوسکی سلطنت طبعی مین
کسی نہ کسی خاص طرح کی لیاقتین زیست کی ہر حالت مخصوصہ کے لیئے ضرور
ہین — اور یہہ کہ حالت موجودہ کا مدعا یہہ تھا کہ ہمارے واسطے اوس طریقہ
مین ترقی دینے کے لیئے ایک مقام تربیت ہو — فطرت عالم کا یہہ منشا اس
لحاظ سے ازبس قابل اعتبار ہوتا ہے کہ ہم علانیہ ہر قسم کی ترقی کے لیئے
بنائے گئے ہین — کہ پروردگار کی یہہ ایک تعیین عام ہے کہ ہم اصول عملیہ
کی ترقی کرین اور آپ مین ملکات فعلیہ پیدا کرین تاکہ اوس امر کی لیاقت

باب پنجم

حاصل ہو چکے ہم پیشتر مطلقًا ناقابل تھے کہ زمانۂ طفولیت اور شباب
بالطبع سن تمیز کے لیے ایک حالت تعلیم معین کیا گیا ہے - اور یہہ کہ جہان
موجود مخصوص حالت تہذیب اخلاقی کے لایق ہے - اور از آنجا کہ مسئلۂ جبر

باب ششم

کی بنا پر سلطنت اخلاقی اور حالت آزمایش کے خیال کے خلاف اعتراضات
کیے جاتے ہین - لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہمکو گویا تجربہ کی شہادت
دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کے خلاف کیے جاتے
ہین عبث اور مغالطہ دینے والے ہین - اور نیز اوسنے اپنی سلطنت طبعی مین

باب ہفتم

ہمارے جمیع کوتاہ بینی کے اعتراضات کے جواب پر جو اوسکی سلطنت اخلاقی
کی عدالت اور خوبی کے خلاف کیے جاتے ہین اشارہ کیا ہے - اور عمومًا
اوسنے ہمپر ایک کو دوسرے سے تشبیہًا ظاہر کر دیا ہے ؏

یعنی سلطنت اخلاقی سلطنت طبعی سے اعلیٰ ہے

یاد رکھنا چاہیے کہ یہہ باتین امورات واقعی ہے
ہین اور مناسب ہے کہ عقلاً انسان کو بیدار کرین اور اپنی حالت پر اوسے
اسبابت پر کہ اونکو کیا کرنا مناسب ہے بتامل تمام غور کرنے پر آمادہ کرین
- اور آدمیون کا اپنے تئین حالت بدکاری یا بے فکری مین جسمین
وے اکثر مبتلا ہین اپنے تئین محفوظ سمجھنا اسقدر عقل کے خلاف ہے کہ اگر
معاملہ سنجیدہ نہوتا تو قابل تضحیک تھا - اور دین کا قابل اعتبار ہونا جو بحیثیت
اور امورات واقعی سے جن پر یہان لحاظ ہوا برآمد ہوتا ہے عقلاً از بس

ملتفی ہے کہ اونکو جمیع نکوئی اور تقوہی کے استعمال عام مین زندگی
بسر کرنے پر اور اس سنجیدہ اندیشہ پر گو قدرے شک آمیز ہو کہ ضابطہ
عالم مین ایک انتظام راست معین ہے اور بنا بران عدالت آیندہ ہوگی
آمادہ کرے - خاص کر جب ہم غور کرتے ہین کہ بدی سے اندک فائدہ
بھی حاصل ہونا کس قدر مشتبہ ہے - اور اوسکے درجہ اعلے کے حظوظ
اور فوائد کیسے لاریب قلیل اور بے ثبات ہین اور نہ یادہ سے زیادہ اونکی
مفارقت کس قدر جلد متصور ہے - کیونکہ تفکرات عقلیہ مین درباب اس
امر کے کہ کس شے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہیے جیسا کہ کسی چیز
کی طرف محض بہ تحریک قوت شہوانیہ اغوا کیے جانے پر لحاظ نہین کیا جاتا
اسی طرح سے بدی کی رغبتین جو حظ اور فائدہ قلیل و غیر معین اور بے ثبات
کی امیدون پر ہین واقعی اسقدر ذلیل ہین کہ عقلاً بذاتہ ہیچ معلوم ہوتی
ہین - اور دین کی سترگی کے مقابلہ مین وے مطلقاً غیر محسوس اور معدوم
ہو جاتی ہین - بدکاری مین زندگی بسر کرنے کی نسبت ہم قوت شہوانیہ کا
عذر کرسکتے ہین مگر وہ اوسکا سبب نہین ہوسکتی - اور اس بات پر
لحاظ کرنے سے اس عذر کا ضعف عیان ہوتا ہے کہ ہم ایسی حالت مین
رکھے گئے ہین کہ اپنے دواعئ نفوس کی انقیاد کا چار ناچار عادی ہونا پڑتا ہے
کیونکہ ہمکو اس امر کی ضرورت پڑتی ہے - اور بلحاظ خیالات دنیوی کے

ہمکو اوسی قسم کے بلکہ اوسی قدر عظیم قیود گوارا کرنے پڑتے ہین جیسا کہ نیکی اور تقوی سلسلۂ معاملات روزمرّہ مین طلب کرتے ہین ۔ پس بدی کی جانب سے نفس کے مطیع ہونے کا عذر کرنا ازبس ہیچکارہ ہے کیونکہ یہہ کوئی وجہ معقول نہین اور ایک عذر پوچ ہے ۔ مگر دینداری کے مدعا کے مناسب اوسکے ثبوت لائق ہین جو ہماری فطرت اخلاقی سے ۔ اور قوت علمی کی آگہی سے ۔ اور حق تعالےٰ کے ایک حاکم اور منصف صادق ہونے کے خیال طبعی سے حاصل ہوتے ہین ۔ اور یہہ فطرت اور قوت علمی اور ادراک ہمکو اوسی سے عطا ہوئے ہین ۔ اور ہدایات عقلیہ اور **خوشخبری** کا زندگی اور بقا کو روشن کر دینا اور بہ خلاف انسان کی بے دینی اور ناراستی کے آسمان سے حق تعالےٰ کے قہر کا ظاہر ہونا دین کی ازبس تائید کرتے ہین فقط

تمت

قطعہ تاریخ از نتائج افکار صاحب عالی وقار جناب مسٹر الس ولیم بیل صاحب مؤلف نسخہ مفتاح التواریخ متخلص بہ الس

چون بہ تمامی رسید نسخہ تحقیق حق	بہرسن عیسوی گشت دلم بیقرار
سعدی شیراز را گفتم ای عالی مقام	مصرع تاریخ گوی ہجود ریشا ہوا
بے مدد غیر گفت از سر خیر و صواب ۱۲۵۹	ہر ورقے و فتر معرفت کردگار ۶۱۸ ۶۲

ولہ

گشته چون این نسخهٔ مرغوب روح افزا تمام — هر که خواندش فعته در وجد و در حال آمده
سال اتمامش چو جستم این ندا از آسمان — یکهزار و هشت و هشتاد و دو سال آمده
۱۸۸۲ع
صوری و هم معنوی خوان سال اتمام نسخهٔ عجیب — صوری هجری معنوی اش عیسوی سال آمده

قطعهٔ تاریخ از جناب مولوی میر رفیع علی صاحب پنشن ساکن اکبرآباد

کتاب حکمت و دانش کا ترجمہ جو کیا — جناب صاحب عالی ذکا نے بے اہمال
سر حقیقت و فہم و ذکا و ثروت کو — کرون ہم تو ہو تاریخ کا مبارک سال
۱۲۹۸ھ

ولہ

کیا ہے جو صاحب نے یہہ ترجمہ — ہوئے خوش اوسے دیکھکر کہہ و مہ
جو مشہور ہے نسخہ بوستان — ہے تاریخ آغاز اوسمین عیان
جو لے حرف منقوط کوئی نپش — نکلتی ہے تاریخ بس بے خلش
بیان شیخ کان پیشتر زین گفته اند — عجب حکمت و معرفت کا ربست
۱۲۹۶ھ

قطعهٔ تاریخ از مولوی گلزار علی صاحب مدرس سینٹ جانس کالج آگرہ

چو ولیس فرزانه و هوشمند — عقیل و فهیم و ادیب و لبیب
نمود از ره فرط فرزانگی — مترجم کتابے عجیب و غریب
مضامین مغلق بفهم کسان — ز الفاظ آسان او بس قریب
پے دفع امراض جهل و سفه — بسے طرفه معجون ز مشفق طبیب
درین فکر بودم که تاریخ او — بطرز عجیبم بگردد نصیب

کہ از غیب ورند دسروشم بگوش | نہفتہ ندا سئے نکو کاسے غیب
توبے زیبّ خوش بہر سالش بجوان | خوشا ترجمہ وہ کتابے عجیب
۱۲۸۲ھ

قطعہ تاریخ از بندہ محمد وزیر خان منصرم مطبع مفید عام

کیا کارِ نمایان واہ کیا اوسیں صاحب نے | جمالِ شاہدِ معنی بہت خوبی سے دکھلایا
انالاجی بٹلر کا کیا ہے ترجمہ ایسا | جنابِ لفٹننٹ اور ڈائرکٹر کو پسند آیا
جو پوچھی منصرم نے عیسوی اور احمدی تاریخ | اٹھارہ سنہ بہتر ہاتفِ غیبی نے فرمایا
۱۲۸۹ھ

وله

شد مرتب عجیب گلدستہ | منصرم خواست از صبا تاریخ
ناگہان خود سترجیم ذی فہم | گفت باغ مرادِ ما تاریخ
۱۲۸۹ھ

The next person to whom the translator is indebted is Moulvie Mahomed Bashir, Head Moulvie of St. John's College, Agra, a very able and highly intelligent Arabic scholar. He has been good enough carefully to look over the work, and in doing so has not only pointed out the portions that appeared obscure, but has also made many valuable suggestions, the adoption of which has rendered the work more complete.

The translator's thanks are also due to the Revs. H. W. Shackell, and C. E. Vines. Although these gentlemen have been unable to afford him any material help in consequence of more immediate duties, they have willingly assisted him by their advice and encouragement.

Last, though not least, the translator is indebted to Mr. M. Kempson, Director of Public Instruction N. W. P., for his able and judicious strictures, by the aid of which he has been enabled still further to add to the correctness of the work.

In conclusion the translator must confess, that notwithstanding all his endeavors, he has sometimes failed to convey the precise impression expressed by the original; but he has exerted himself to the utmost of his ability; and now leaves his work for a candid public to decide how far he has been successful.

Agra, January 1873. H. R. W.

Treatises of this nature may also prove useful in Theological Colleges such as that lately established in Lahore.

The entire absence of moral and philosophical works in Urdu is so evident that it is almost superfluous to offer any illustration; the meagre prose extract from the *Arabian Nights* &c. which appear and continue unaltered year after year in the Urdu Entrance Courses of the Calcutta University sufficiently testify to the fact. There is no religious element involved in this work of such a character as to forbid its being studied by either Hindoos or Mahomedans; should it then be adopted in whole or part by any of our Indian Universities as a text-book for their examinations, the highest aspirations of the translator will have been realized.

The first chapter was translated about three years ago, but it was abandoned for a time in consequence of the absence of philosophical terms in the Urdu language. In the mean while a large number of expressions were collected from Persian works on moral philosophy, especialy from the *Akhlaq-i-Jalali* a work of no small merit. In every instance equivalents have been supplied, so as to avoid the introduction of English words. It has been the translator's endeavor to render his translation close and vigorous and to express the sentiments of his author intellegibly and forcibly, in pure and idiomatic Urdu. Arabic and Persian phrases have been avoided, so far as the translation of a work so abstruse would admit. Here and there some original explanatory notes will be found on the margin.

A brief life of Butler has been annexed in a style adapted to the native taste; and should a second edition be demanded, an analysis of each chapter after Dr. Angus will also, God willing, be supplied.

In furnishing an Urdu Preface the translator has bowed to Asiatic custom in its manner and style.

At the end a few poetical *Tarikhs* or chronograms have been given, showing the year of the translation of the work after the *Abjed* calculation and bearing the names of their respective authors.

The translator feels that he cannot conclude these remarks without gratefully acknowledging the cheerful and cordial help that has been afforded him by friends. He has much pleasure in being able to mention in the foremost place his much esteemed friend Mr. W. Campbell, who has taken the liveliest interest in the work, and has afforded substantial assistance both in comparing and revising the translation, devoting not a few of his evenings to the purpose.

INTRODUCTORY REMARKS.

The absence of a standard Christian Urdu literature for the Indian Church is so generally acknowledged that the publication of the First Part of Butler's Analogy of Religion, in that language, hardly needs an apology; yet a word or so appears necessary to explain why a work so strictly philosophical in its principles, and so difficult to translate, should have been chosen for the purpose, in preference to any of the other religious and philosophical works in which the English language abounds.

The merits of this admirable treatise are so many and so varied, that the more one reads it, the more one will be convinced of its great value to the cause of Religion in general, and to the Christian Church in particular. What decided the translator's choice was the catholic spirit of the First Part, which resembles the dispensations of the God of Nature, whose moral government it so strikingly sets forth.

The requirements of the Indian Church deserve the greatest attention, and it is hoped that this translation will in some measure meet them; and further that its benefits will not be confined to this, but that its catholic spirit will pave the way still further, and cause it to be read without prejudice by the most scrupulous Hindoo or Mahomedan.

The School Master is abroad in India, and young men of various persuasions are daily leaving our Schools and Colleges with various degrees of education both in the English and in the Vernacular. Those who have received a purely secular training in the Government Seminaries, either remain in after life blindly attached to the superstitions of their fore-fathers, or, as is more generally the case, hold deistical views and principles. Those, on the other hand, who have received their education in Mission Colleges leave them as a rule with more or less speculative knowledge of the TRUTH; but it is to be feared that the generality of them remain undecided and sceptical; whilst the writings of the enemies of Revelation serve to confirm them in this state of mind. It is the translator's earnest hope that his work may prove as useful among these classes, as the original has been to similar persons in England, and be more than equal to combat the refined scepticism of a David Hume or the coarse infidelity of a Thomas Paine, while it disposes the mind of the reader seriously to attend to the evidence of the fundamental truths of religion.

THE ANALOGY OF RELIGION

TO THE

CONSTITUTION AND COURSE OF NATURE.

PART I.

OF NATURAL RELIGION.

BY

BISHOP JOSEPH BUTLER.

TRANSLATED INTO URDU,

WITH A BRIEF LIFE OF THE AUTHOR AND

EXPLANATORY NOTES,

BY

H. R. WILLIAMS

OF ST. JOHN'S COLLEGE, AGRA.

AGRA

JOB PRESS RIKABGUNGE.

1873